شرح وافیه

٢١٠

١٩٥

٦٩٩٦

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب الوافی

مؤلف

موضوع

شماره ثبت کتاب ۶۳۲۸۶

شماره فهـ ۲۳۹

ف ۷

ملی ـ فهرست شده

ع ۲۳۹

شرح وافیه

٢١٠

١٩٥

٦٩٩٦

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب الوافی

مؤلف

موضوع

شماره ثبت کتاب ۶۳۲۸۶

شماره فهـ ۲۳۹

ف ۷

ملی ـ فهرست شده

ع ۲۳۹

٢١٠

١٩٥

٦٩٩٦

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب الوافی

مؤلف

موضوع

شمارهٔ نسخه ٢٣٩

ف ٧

شمارهٔ ثبت کتاب ٦٣٢٨٦

ملی - فهرست شده ٢٣٩ ج

١

مجلس شورای ملی کتابخانه

المجلد الثاني من شرح الوافية

بسم الله الرحمن الرحيم

المعروف بين اهل الاصول ان يذكروا في الباب الرابع في الادلة ما لا يستقل بحكم العقل من الادلة
كالاستصحاب وباب المفاهيم وباب المقدمة وغير ذلك من الاصول ويذكروا ما يستقل به العقل
كقاعدة الحسن والقبح في المبادي الاحكامية وذلك ان الكلام فيما يقع في الحكم والحاكم والمحكوم به والمحكوم
عليه فيتعرضون لها في الكلام على الحاكم حيث تقتصر الحنفية الى الشارع والعقل وتخصه الحنفية بالشارع
وينفون الحكومة عن العقل والشرع في ذلك الى قاعدة التحسين والتقبيح مما يبتنى عليه كثير من مسائل هذا الفن
كالمنع من توجيه الخطاب الى المعدوم والتكليف بما لا يطاق وارادة خلاف الظاهر من الخطاب ونحو ذلك فكانت من
مباديه مع ان ما يستفاد بها من الاحكام الفرعية كوجوب العدل ورد الامانة وحرمة الظلم والخيانة من بديهيات
الشرعية وضروريات الاحكام فكان ذكرها في المبادي اولى من ذكرها في ادلة الاحكام وما عساه يتوهم من ان الدليل
ما يستدل به العقل على ما يحتاج الى الاستدلال والعقل في التحسين والتقبيح غير مستدل به بل هو شاهد
واجد وبالجملة فالعقل حاكم تارة بالنظر والاستدلال واخرى بالمشاهدة والوجدان فلا وجه لاخراجه من
سلك الادلة مدفوع بان المذكور في الادلة ليس هو نفس العقل كي يتوهم انه حاكم كالشارع فلا يكون دليلا وانما
هو حكم العقل بالحسن والقبح فانه مما يستدل به في مطالب كثيرة من الاصول والفروع وبالجملة فالدليل هو قاعدة
التحسين التي هي عبارة عن تحسين العقل او تقبيحه وحكمه باستحقاق المدح والذم والثواب والعقاب والمدلول
هنا هو الاحكام الشرعية الفرعية كوجوب العدل واستحباب الاحسان وحرمة الظلم وهذا المدلول هو حكم هذا الدليل
اي ما حكم به واستلزمه ودل عليه فكانه قال القسم الاول من الادلة العقلية الدليل الذي يستقل العقل باثبات حكمه
الذي يحكم به ويدل عليه وهو قاعدة التحسين والتقبيح المثبتة في مقام آخر فان حكمها وما تدل عليه هو
الوجوب والحرمة الشرعيان وذلك مما يستقل باثباته العقل فصح ان القسم الاول ما يستقل باثبات حكمه
العقل ثم اخذ يضرب الامثلة لحكم هذا القسم فمثله بوجوب قضاء الدين ونحوه وما بعده وانما الاحكام من ولد
كما ذكره المحقق آه يريد ان جماعة من اصحابنا خلطوا هذا القسم من الادلة اعني قاعدة التحسين والتقبيح في

سلك

سلك الادلة الشرعية وجعلوا يستدلون بتحسين العقل على ايجاب الشرع وتقبيحه على تحريمه قوله وحجية
هذه الطريقة آه يريد بالطريقة ما يستقل بحكمه العقل بدليل قوله في آخر الثالث من وجوه النظر يشكل التعلق
بهذه الطريقة وقوله لا يكاد يوجد شيء يتضح فيه هذه الطريقة والمعنى ان الاستدلال بما يستقل به العقل
مبني على قاعدة الحسن والقبح وان كانت ضرورية لكن مجرد ثبوتها لا يكفي في اثبات الاحكام الشرعية وبالجملة
فهنا دعويان الاولى ان العقل مما يحسن ويقبح ويحكم باستحقاق المدح والذم وهذا نزاع بين الاشاعرة
والعدلية الثانية انه كلما حكم العقل بحسن او قبح حكم الشرع فاوجب او حرم والثانية مبنية على الاولى
فمن منع الاولى منع الثانية والمصنف يقول ان الحق ثبوت الاولى لقضاء الضرورة واما الثانية فمحل
نظر ومنع فانا لا نسلم التلازم بين تحسين العقل وتقبيحه وايجاب الشرع وتحريمه ثم اخذ يذكر وجوه
هذا النظر وسند هذا المنع قلت هذا النزاع لم يكن معروفا بين العدلية بل كل من اثبت الدعوى الاولى
اعترف بالثانية الا ما حكى الزركشي عن بعضهم وليس بالمعروف وانما سلك هذه الطريقة بعض متأخري
الاشاعرة لما ورد عليهم ما لا قبل لهم به وراوا سخافة مقالة اصحابهم فسلموا الاولى ومنعوا الثانية ثم
اختارها بعض متأخري المتأخرين منا كالمصنف متعلقا بظواهر بعض الاخبار وهو يعلم انه لم يسلكها
احد قبله ولعله لما استنهض بكلام الزركشي ولو وجد منا قائلا لم يعدل اليه هذا ما يتعلق ببيان الكلام
واما اصل المسئلة فقد لحبنا الاطلاع في هذا الكتاب عن النظر في هذا الاصل العظيم الذي يبتنى عليه كثير من
قواعد هذا الفن وان لا يقتنع في مسئلة بالاشارة وان نبين السبب في اقدام الاشاعرة على انكار هذا
الاصل البديهي وما تعلقوا به من الشبهة ليتضح جلية الحال فنقول اتفق العقلاء الا من لا يعتد به منهم على
ان العقل مما يحكم وان له استقلالا في اثبات المطالب من دون حاجة الى مساعدة امر آخر من شرع او غيره
ولم يختلفوا في ذلك على اختلاف اديانهم وتباين مذاهبهم وطريقتهم حتى البراهمة والثنوية الا ما وقع
لبعض السوفسطائية من الانكار على وجه المكابرة وما هي منهم باول بادرة فقد كذبوا الحس والوجدان
وصمموا على انكار العيان فتقول هذا قصير وابيض فيقول لعله طويل واسود وقد كذبت عينك و
تقول انا فرح فيقول لعلك محزون وقد كذبك وجدانك يريدون بذلك قطع السنة اهل الاديان
عنهم وسد طرق الاحتجاج لما يرون من سطوع البرهان وظهور الحجج وقيام الادلة على الحق فلم يجيبوا
الا بالانكار من رأس فمن كان بهذه المثابة من اللجاج والعناد كيف يستبعد منه تكذيب العقل فيما يدركه

بقطع به وكيف يستحق مثل هذا ان يجاب الا بما اجاب به الشيخ الرئيس فيما يحكى الى ان ظهر الشيخ الاشعري في المائة
الثالثة وكان رجلا على ما في شرح العقائد النسفية تلميذا لابي علي الجبائي فجرى بينهما نزاع فانحرف عنه ولم يخرج ..
ونسج على منهج الكلابية وهو يرى الخروج عيانا ان ضيع جده الى موسى الاشعري وجعل هو ومن تابعه كالقاضي
ابي بكر الباقلاني وابن فورك وابي اسحق اسفرايني يجتهدون في ابطال مذاهب الاعتزال والمخالفة لهم لا
يلوون على حجة ولا ينظرون الى شاهد يقدمون على الدعوى يقوم عليها البرهان الساطع ويعضدها
الكتاب الناطق ولا يرتاب فيها اهل العقول فيعمدون الى القول بخلافها غير مكترثين بذلك كما في
مسئلة الصفات وخلق الافعال وقدم القرآن ودعوى الكلام النفسي وانكار الرؤية ومنع تعليل شيء
من افعاله ونحو ذلك وكان كثير من مسائل الكلام على طريقة الاعتزال كتعليل افعاله تعالى بالاغراض و
كالقول بعدم خلق الافعال مبنيا على قاعدة التحسين والتقبيح فعمدوا الى هذه القاعدة العظمى وهدموا
اركانها وقوضوا بنيانها وعزلوا العقل عن منصب الحكومة وزعموا انه لا يحسن فعلا ولا يقبح وليس ذلك
ببدع فيهم فقد ارتكبوا ما هو اشنع من ذلك في المحسوسات صنيع السوفسطائية حذو النعل بالنعل فاجازوا
انتفاء الرؤية والسماع واللمس وغيرها من الحواس عند اجتماع شرائطها وثبوتها عند انتفائها وجوزوا
ان يكون بمرأى ابصارهم وملتقى اسماعهم جبال شاهقة واصوات هائلة ونيران مشتعلة وبحار زاخرة و
سيوف مشهورة بايدي الاعداء وقد القي بعض في النار وبعض في الماء والاخرون تقطع منهم الاعضاء وهم لا
يحسون بشيء من ذلك اصلا وان يبصر اعمى المشرق في دبيب النملة السوداء في المغرب ويسمع الاطروش
فاقد حديث النفس في ابعد الآفاق غاية ما هنالك ان هؤلاء بنوا ذلك على جواز انفكاك المعلول عن علته
التامة واولئك منهم من بناه على عدم ثبوت حقايق الاشياء حتى لجاز وان تكون النار عين الماء ومنهم
من جرى على طريقة هؤلاء واثبتوا الحقايق لكنهم منعوا التلازم وهم اللاادرية واليهم تنسب دعوى
جواز انقلاب الاواني في الدار فضلاء محققين والعجب من هذا كله اقتداء هؤلاء به واتباعهم له وهم
يشاهدونهم كما قال الحكيم الشهرازي عن شيخ مسكين متحير في مذاهب الجاهلية لا يعرف يقول ما شاء لا
يعرف اي طريق اطول عاري عن الحكمتين البحثية والذوقية لا يرتب حدا ولا يقيم برهانا فخبط خبط عشواء
في الليلة الظلماء حتى جعل سلوك الامام الرازي طريقته قدحا في شعوره ودليلا على قصوره هيئك
في ذلك قول الشريف معين الدين الايجي الشافعي الاشعري فيما حكى القاضي الشريف في الاحقاق

ليت شعري

ليت شعري ما للاشعري لم يجعل مطلب الكلام كالاستوا والنزول والعين واليد والقدم وغير ذلك فانه
ذهب ان الكلام في ذلك الايمان به واجب والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة فلا ادري فرق حقيقة الكلام
الا المجان البعيد ثم قال واعلم انه قد يرعوي الى المحققين تجديده بمجرد اقتباس قياس لا اساس له مع انه منا في
لصرايح القرآن وصحاح الاحاديث مثل ان فعل الله تعالى غير معلل بغرض مع دليله كما صرح به في كتبه انه يلزم منه
التبعض شعوره فخلقه وان تعلم انما يلزم ذلك في الموقن ان علمه تعالى بالممكنات والغايات المترتبة عليه صفة ذاتية
وفعله متوقف عليه فاين النقص نعم هو صفة فعلية موقوفة على صفة ذاتية هذا كلامه وفي شرح جمع الجوامع
للفناري ما يدل على ان اكثر ما تفرد به الاشعري مأخوذ من السنة القصاص والوعاظ وفي الملل وانه قال في
الكلام على القدرة واما المستحيلات فلعدم قابليتها للوجود لم تصلح ان تكون محلا للتعلق الارادة
لا النقص في القدرة ولم يخالف في ذلك الا ابن حزم فقال في الملل والنحل ان الله تعالى قادر على ان يتخذ
ولدا اذ لو لم يقدر لكان عاجزا ورد ذلك بان اتخاذه الولد محال لا يدخل تحت القدرة وعدم القدرة
على الشيء قد يكون لقصورها عنه وقد يكون لعدم قبوله التاثير فيها لعدم امكانه لوجوبه او امتناعه
والعجز هو الاول دون الثاني وذكر الاستاد ابو اسحق ان اول من اخذ منه ذلك ادريس حيث
جاءه ابليس لعنه الله تعالى في صورة انسان وهو يخيط ويقول في كل دخلة وخرجة سبحان الله و
الحمد لله فجاءه بقشرة وقال هل يقدر الله ان يجعل الدنيا في هذه القشرة فقال الله تعالى قادر ان يجعل
الدنيا في سم هذه الابرة ونخس بالابرة احدى عينيه فصار اعور وهذا وان لم يرد عن رسول الله
فقد اشتهر وظهر ظهورا لا ينكر قال وقد اخذ الاشعري من جواب ادريس اجوبة في مسائل كثيرة
من هذا الجنس انتهى والشرح انما اشتهر عقيدته بين المخالفين على ما فيها من ان السلطان صلاح
الدين ابن ايوب وقاضيه صدر الدين على ما في كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار للمقريزي
الشافعي نشأ عليها منذ كان في خدمة الملك العادل محمود بن زنكي بدمشق فلما قام صلاح الدين
في الديار المصرية سنة اربع وستين وخمسمائة حمل الكافة عليها وشرطها في اوقافه حتى انتشرت
في ديار مصر وبلاد الشام وارض الحجاز واليمن وبلاد المغرب حتى صارت في هذه البلاد بحيث من
خالفها ضربت عنقه كما حمل الظاهر بيبرس بعده جماعة على المذاهب الاربع وبلاد العراق يومئذ مفعمة
بالاعتزال كبغداد والبصرة وغيرهما مع ان الاشعري كان ببغداد الى ان مات فيها في نيف وثلثين و

ثلثمائة ثم انتشر في العراق بعد ذهاب الدولة العباسية وقيام الدولة العثمانية فانت ملوكها على ذلك
والناس على دين ملوكهم فكان انكارهم اتقاعده الحسن على وجه الاطلاق كما يرجع عنه الرجوع الى كلامهم
فلما راى متاخروهم شناعة ذلك لمخالفته لظاهر الوجدان وورد عليهم ما لا قبل لهم به وراوا ان البديهة
حاكمة بحسن مثل العدل والاحسان وقبح مثل الظلم والعدوان وان اهل العقول مطبوعون على ذلك
حتى من لا يعرف الدين والشرائع كالمشركين والبراهمة احتالوا في احداث ما يتترسون به عند الخصام
ويشبهون به على الطعام فقالوا ان الحسن والقبح يرد على معان شتى احدها كون الشي صفة كمال او
نقص يقال العلم شي حسن والجهل شي قبيح وكذا القول في الشجاعة والكرم والحياء والعفة والغناء
واضدادها الثاني كونه موافقا للطبع ملائما للنفس او بالعكس يقال صوت حسن ووجه حسن وشكل
حسن وبنا حسن ويقال لكل ما تنفر منه النفس من ضد ذلك ونحوه انه قبيح الثالث كونه موافقا للغرض
او مخالفا وهو المسمى بالمصلحة والمفسدة فيقال لكل ما يوافق الغرض ويكون فيه صلاح من ملك او خبر
او تاليف او تحقيق او سؤال او جواب او نحو ذلك انه حسن والظاهر ان اطلاق الحسن في هذا ونحوه
باعتبار ميل النفس لكونه موافقا للغرض وصالحا للحال ومن ثم لا يطلق اسم القبيح على اضداد هذه المذكورات
الا اذا كانت مما تشمئز منه النفس كجواب قبيح ورد قبيح ولايق كتاب قبيح او تحقيق قبيح بل لا يكون الا
ولا يوافقا للغرض المطلوب وربما اطلق الحسن على ما ليس بمحظور فيقال للنوم والقعود والبيع والشرا
وكل ما لا حرج فيه ولا منع انه حسن فكان هذا معنى رابعا للحسن لكنه انما يستعمل عرفا اذا توهم حظره
فيقال لا باس فيه انه حسن ولا يقال ابتداء القيام والقعود حسن الا ان يلحظ فيه المصلحة والملايمة
قالوا ولا نزاع لنا في شي من ذلك بل نقول ان العقل حاكم بالحسن والقبح بهذه المعاني كلها القطع
بان هذا كمال وذاك نقص وهذا ملايم وذاك منافر وهذا مصلحة وذاك مفسدة وهذا سائغ و
ذاك غير سائغ انما النزاع في معنى آخر خامس وهو كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح او الذم
يقال هذا الفعل حسن اي يستحق فاعله المدح وذاك قبيح اي يستحق فاعله الذم وهو الذي يبنيه
على قواعد الاعتزال فتقولون هذا الذي في الافعال العباد لانه يثيبهم ويعذبهم عليها والعقل يحكم
باستحقاق من يفعل ثم يثيب ويعاقب على فعل نفسه الذم وتقولون لا يفعل فعلا الا لغرض لان من
يكون عمله لغير داع مستحق للذم الحقير ذلك واطلاق اسم الحسن والقبح على هذا المعنى وان كان شايعا

ذائعا

ذائعا في العرف واللغة لا يبلغ اليه شي من تلك الاستعمالات لكنا نمنع ان يكون الحاكم بهذا المعنى هو العقل
انما الحاكم بحكم فيه الشرع فما جاء فيه من قبل الشارع امر او نهي قلنا انه حسن او قبيح وما لم يجئ فيه شي من
ذلك كالمثال لم يمنحنا من التحسين فيه والتقبيح واما حكم سائر اهل العقول بحسن العدل والاحسان وقبح
الظلم والعدوان ونحو ذلك فانما هو باحد المعاني السابقة لا بالمعنى المتنازع فيه فان العدل والاحسان
من صفات الكمال ملايمان للنفوس موافقان للاغراض لا يمتنع منهما احد والظلم والعدوان بعكس ذلك
فانهما من صفات النقص تنفر منهما الطباع وتشمئز بهما الاحوال ويمتنع منهما كل احد وكذا نقول في كل ما زعمتم
ان العقول تحسنه او تقبحه بالضرورة انه يرجع الى تلك المعاني ولو الى البعض فكيف اذا رجع الى الكل وتمنع
حكم العقل فيه بالمعنى المتنازع اعني استحقاق المدح والذم وانما حكم الشارع باستحقاق الثواب والعقاب
لتعلق اوامره ونواهيه بها كما هو من هذا القبيل والذي يدل على حدوث ذلك ان ابن الحاجب لم يتعلق به
في مختصره وانما تعلق به العضدي في المواقف وشرحه على المختصر فتبعه من تاخر عنه مع انه ناقض نفسه
في المواقف كما سياتي مع ما فيه خلط لم يزل يعتادها عند ضيق الخناق تخلصا من العضيضة وقد فعل مثل
ذلك في مسئلة التكليف بما لا يطاق حيث قسمه الى اقسام وزعم ان محل النزاع هو الممتنع بالغير دون الممتنع
بالذات وما تنزم لذلك اكثر ادلة اصحابه كانت عضبا في الدليل غير محل النزاع وظنوا انهم قد جاؤا بشي فاتهم
خلفهم ولم تغن عنهم المتعسة عليهم بطائل بعد ذلك لان المدار ليس على لفظ الحسن والقبح ليحسن التعلق بان لهما
معاني شتى فلعل المراد بهما غير هذا المعنى كلا بل المدار على الحكم باستحقاق المدح والذم عبر عنه بلفظ ام لا
يعبر ونحن نعني ان البديهة حاكمة والوجدان قاض والعقول متفقة على الحكم باستحقاق الفاعل المدح في
بعض الافعال كالعدل والاحسان والذم في اخرى كالظلم والعدوان وحكمها بكونها الاول صفة كمال او صلحة
او ملايما والثاني بالعكس لا ينافي الحكم بالاستحقاق بل يؤكده فانه برهان عليه على انا نفرق بين حكم العقول
وميل الطباع بميل طبع الظالم الى الظلم بسبب الاعتياد ويستقبحه عقله وكذا الزاني والشارب وكثير
من الطباع الى الاغتياب والوقيعة ويحكم العقول بقبحه فقد بطل العمل وخاب المسعى بل جنوا على انفسهم حيث
توجه عليهم ما لم يتوجه على المطلقين فانا نقول لهؤلاء ماذا عرض للعقل في الحكم بالاستحقاق او ليس قد
ادرك الكمال والنقص والملايمة والمنافرة والمصلحة والمفسدة والتسليخ والجرح لولا التعامي والتمادي
في الغي والعناد فكانوا كما جاء في المثل ان الحمار ذهب ليستعير قرنا فآب وليس له اذان وكيف كان فقد

صار محل النزاع بيننا وبينهم هو الحكم بالاستحقاق فهم يقولون ان العقل لا يدرك ذلك وليس منه في شي وانما
هو تحسين وتقبيح الشارع بمعنى انه امر ونهى فاذا امر بشي فذلك تحسينه له وحسن الشي كونه مامورا به
وليس له حسن في نفسه يدركه الشارع او غيره ولا استحقاق واذا نهى عن شي فذلك تقبيحه وقبحه كونه منهيا
عنه وليس له في نفس الامر قبح يدركه وهذا معنى قولهم الحسن والقبح شرعيان ومن هنا تعرف ان تحسين الشارع
وتقبيحه عندهم وحكمه بحسن العقل وقبحه عبارة عن ايجاده حسنه وقبحه بالامر والنهي وهو كما ترى فان الايجاد
النفسانيين هو عين الحكم به فكانوا على التحقيق نافين لحكومة الشرع ايضا وبالجملة هم لم يثبتوا للشارع الا
امرا ونهيا لا داعي وسموا هذا الامر والنهي حكما بالحسن والقبح وتحسينا وتقبيحا اسماء دون مسمى اوليس
هذا الحكم والحسن والقبح واما نحن فنقول ان للافعال في حد ذاتها مع قطع النظر عن تكليف الشارع بل
في نفس الامر والواقع صفة تقتضي حسنها او استحقاق فاعلها المدح والثواب او قبحها واستحقاق فاعلها
الذم والعقاب اما ذاتية كالاحسان والعدوان او عرضية كضرب اليتيم للتاديب فاذا ادرك العقل منها
تلك الصفة كما يتفق في بعض الافعال حسن وقبح وحكم بالاستحقاق المذكور كما ندرك بالوجدان وكما
تعلق حال المباح عليها الاشياء وكنفس الامر لا تخفى عليه خافية كان مدركا للصفات جميع الافعال نفسه فحكم
لكل حسن منها او كل قبيح اصدر في ذلك خطايا ام لم يصدر فكان كل احسنة العقل حسنة الشريعة في
نفس الامر وقبحه لا ينعكس ثم ان كل ما حسنه او قبحه كلف به فامر او نهي وان خفي علينا بعض تلك
الاوامر والنواهي وهذا هو التحسين والتقبيح الشرعي عند القوم كما عرفت واما ادراكه للحسن والقبح
الواقعيين فذلك عقلي ايضا ومن هنا قلنا ان الشرعي تابع للعقلي او يكون المراد بالتبعية ان الشارع
لا يكلف الا بما لو اطلع العقل على صفته لكان به على ذلك النحو وعلى هذا فيصح ان نقول كل شرعي عقلي
بمعنى ان كل ما خاطب به الشارع فقد حكم به في نفس الامر قبل الخطاب او بمعنى ان كل ما حكم به الشارع فهو
بحيث لو اطلع عليه العقل لحكم به فقد بان للعاقل انا لا نريد بقولنا الحسن والقبح عقليان ان لا مدرك
لها الا العقل عكس قولهم شرعيان كما زعم علينا بعض هؤلاء وعلى ما يظهر من جمع الجوامع وانما نريد ان
العقل مما يدركهما ردا على هؤلاء بل قد نلتزم ذلك اللايم ذلك لان ما سبق على ما اشد ذهبية من حكمه بالحسن
والقبح في نفس الامر عقلي كما عرفت فانا نريد بالعقل ما حكم به المدرك من حيث هو مدرك لما انما الحكم الشرعي
عندهم امره ونهيه وهما عين التحسين والتقبيح والحكم بالاستحقاق بل مبنيان عليه بما عرفت من ان الاشاعرة

يثبتون

مبني
يثبتون الحكم الشرعي مع انهم ينكرون تحسينه وتقبيحه في نفس الامر كيف لا والامر بالاستحقاق
على تعليل افعال الله تعالى بالاغراض وهم مما ينكرون ومنا اشتد انكارهم يزعمون انه خال عن التكليف وحكمه بالاستحقاق
وكيف كان فالخطب في هذا سهل وليس هو محل النزاع بعد ما تمّ النزاع الذي اقيم الحجاج وعقدت له المباحث
هو ان العقل هل هو ممن يحسن ويقبح اي يحكم بالاستحقاق ام لا وحكم العقل ببعض الاشياء وقبحها بالمعنى المتنازع
فيه وان كان من الفرضيات الاوليات انطلاق الالسنة بشكر من يحسن الى الناس ويلبي مجانبه ويتجاوز عن مسيئهم
ويقضي حوائجهم ويعود مرضاهم ويمرضهم ويعطي فقراءهم ويقرب بيهم ويواسي اقاربه ويصل ارحامه ويسعى في وجوه البر
مما يعظم حاجة الناس اليه من حفر الانهار وبناء القناطر وعمارة الخانات والمساجد ونحو ذلك وبذمه
والتشنيع عليه في الجامع والمحافل ويلزم من يبغي للناس الغوائل ويقصدهم بالمساءة ويشكيهم ويجلب عليهم
المضار ويتطاول على عوراتهم وينال من اعراضهم ويمنع الفقراء ويقطع ارحامه ويؤذي اقاربه ويضرب والديه ويستخف
العباد ويستبيح الفروج ويكلف عبيده ودوابه ما لا يطاق من حمل الاثقال وارتكاب المشاق ويعينهم عليها
وشتمه وقذفه على رؤوس الاشهاد بل ويشرع الجوارح الى ضربه الاولى المتواضع له والمدافعة عنه واهانته
وضربه وقتله وبالجملة فنسبة الاستحسان والاستقباح بهذا المعنى الى البصيرة كنسبة السماع الى السمع والرؤية
الى المبصر وادراك سائر المشاعر الظاهرة والباطنة ان اصحابنا لم يقنعوا بذلك والحوا عليهم الشواهد حتى
احتجوا بامور منها ان الحسن والقبح لو لم يكونا عقليين وكانا مقصورين على السمع كما يزعمون لما قبح من
الله شي ولو كان كذلك لما قبح منه اظهار المعجز على يد الكاذب ولجاز ان يكون الانبياء كلهم مفترين
اظهر المعاجز على ايديهم للاضلال مخصوصا وعادته جارية بالاظلال على ما يدعون من خلق الافعال وذلك
قاض بانسداد باب معرفة النبوة وايضا لو لم يقبح منه شي لارتفع الوثوق بوعده ووعيده فتنتفي فائدة
التكليف فان الغرض المقصود منه لتعريض المكلف للثواب وذلك انما يتم ان كان الثواب مستحقا بفعل الطاعة
وترك المعصية وكان المكلف عارفا بذلك وجواب بعض القاصرين المتاخرين عن الاول بان اظهار
المعجز على يد الكاذب وان كان غير قبيح على الله تعالى بانه لا يقبح منه شي لكن عادة الله تعالى جرت بعدم اظهاره
الا على يدي صادق فلم ينسد باب المعرفة وان لم نقل بالقبح العقلي يبطله بعد تسليم انحصار الحكم بعدم قبح صدور
القبائح المعلوم قبحها من الله تعالى بامور احدها انه بنا على اصلهم الفاسد من عدم لزوم فعل في حصول
وعدم وجوب شي عليه لا العلم بشكر والفعل منه بالخامل بلغ وجوب وتوصل الثاني انه اقصى ما يقتضي به

العلم من اعتياده بعد تسليمه كونه من فعل المعجز على يد من صادق اللهجة حتى يكون المكذب بمنزلة من عاشه

وعرف صدق لهجته وذلك لا يفيد القطع بصدقه في دعوى النبوة بل قصاراه غلبة الظن كما في

ساير اخبار اهل الصدق والامانة من الثقات خصوصا اذا كان الخبر من الدعاوى العظام فانه لا يقنع

في تصديقه بواحدة دون اخرى ولقد كان اهل مكة يدعونه الصادق الامين ويضعون امانتهم

عنده من كل نفيسة وهم يبغون له الغوائل ويتربصون به الدوائر وكان ان استغاثوا اليه يوم هاجر الامور منهما

اداء الامانات ولو صح ذلك لوجب تصديق كل ثقة في دعوى النبوة والامامة ولم يحتج الى اظهار المعجز التالي لكي

ان ذلك كله ان تم فانما يتم بعد ثبوت العادة وهي لا تتحقق الا بكثرة فيلزم انحسام الادلة وانسداد باب

معرفة النبوة فيهم ومسالك نقلوها بان اظهار المعجز على يد الكاذب نقص مخالف للغرض وذلك مما يدرك

العقل بناء على تفصيل المتاخرين فنقول قد عرفت ان النقص في الافعال لا يخرج عن القبح العقلي والمتنازع

باعتراف صاحب المواقف واما حديث المخالفة للغرض فان اردت بالغرض غرض الله تعالى في افعاله فمعلوم

ان افعاله عند القوم لا تعلل بالاغراض وان اردت اغراض العباد كما هو الظاهر فلم لا تسليطه بذلك عليهم

وعلى اموالهم ولكن لا نسلم ان كل ما يخالف اغراض العباد يجب تنزيه الله عنه كيف والناس عن اخرهم في

جبلتهم مطبقون على كراهة سائر الشرور من الاسقام والالام والفقر والجدب واستيلاء الاعداء وفي

ذلك عالى الله تعالى وان كان عند العدلية معللا بالاغراض والحكم ومنها انهما لو لم يكونا عقليين لم يجب

معرفة الله تعالى لتوقف معرفة الايجاب على معرفة الموجب المتوقفة على معرفة الايجاب فيدور وتفصيل

ذلك ان القوم لما انكروا الحسن العقلي قالوا ان حسن المعرفة ووجوبها انما كان بامره تعالى وايجابه

حيث يقول فاعلم انه لا اله الا الله ونحو فيتوجه ان معرفة ايجابه موقوفة على معرفته بالضرورة لمكان الامر

فيجئ الدور واما نحن فلما راينا النعم ظاهرة ووجدنا العقل حاكما بوجوب شكر المنعم لزمنا معرفته

لنتمكن من شكره بما يليق اذ لا يعقل شكر من لا يعرف ومنها انهما لو كانا سمعيين لتوقف وجوب

الواجبات على ورود الشرع وفيه ذلك افحام الانبياء فان النبي صلعم اذا ادعى الرسالة واظهر المعجز وكان المدعو

له ان يمتنع من النظر في المعجز ويقول لا يجب علي النظر حتى اعرف صدقك ولا اعرف حتى انظر واما على

طريقتنا فانه يجب علينا النظر دفعا للضرر المظنون فانه واجب عقلا وكبعض المتاخرين في الاستدلال

مسلك اخر يتعلق في ذلك بما ملاه الكتاب المجيد من الايات الدالة على الامر بالمعروف كالعدل والاحسان

للضرر المظنون

والنهى

والنهي عن المنكر من الظلم والاثم والفواحش وما الحج بها من الامر بالتفكر والتدبر والتعقل ونحو ذلك ووجه

الاستدلال بين لان قاعدة التحسين والتقبيح على ثبوت جهات الحسن والقبح والقول باستواء الافعال

في ذواتها وان ليس في نفس الامر ما هو عدل وظلم وفاحشة ومكروه وانما كانت هذه الامور متعينات

بهذه الخطابات لتعلق الامر والنهي ومن المعلوم الذي لا يكاد يخفى على ذي بصيرة ان امثال هذه الخطا

انما ترد على امور مقررة لدى العقول متمايزة عندها القطع ولو كان كما زعموا لكان قوله تعالى قل امر

ربي بالقسط وقوله ان الله لا يامر بالفحشاء وقوله انما حرم ربي الفواحش والاثم امر ربي بما امرني ولا

يامر بما نهى عنه انما حرم ما حرم كلا بل المعنى امر بما هو عدل وفحش وظلم في نفس الامر عند العقل كان

بالله وهل قولهم في ذلك الا بمنزلة ان يقولوا ان الشرك انما كان شركا بنهيه تعالى عنه نعم انه ان اصل

حسنا والفحش والظلم والاثم قبيحا عند العقل بامر الله تعالى ونهيه وكذلك سائر ما تحسنه العقول

وتقبحه ولقد كان من اعلام نبوته صلى الله عليه وسلم انه يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ولو كان كما زعموا لذهب

الاعلام ولكان المعنى يامرهم بما امرهم به وينهاهم عما نهاهم عنه انما المدح والثناء والعلم الدال

على النبوة هو ان ما يامر به تشهد العقول الصحيحة بحسنه وكونه معروفا وما ينهى عنه تشهد

بقبحه وكونه منكرا وكذلك ما يحله تشهد بكونه طيبا وان شئت فانظر الى الاعرابي الذي اسلم

متعجبا وقد قيل له عن اي شئ اسلمت وما ذا رايت منه فقال ما امر بشئ فقال العقل ليته نهى ولا نهى

عن شئ فقال العقل ليته امر بمثله في الكتاب المجيد كثير قال تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان

وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي ليت شعري افلم تمنع العقول عن الظلم وتحظر

في نفس الامر مع قطع النظر عن الشرع ما هو ظلم ولم يكن بين الظلم وغيره فرق فما هذا الظلم الذي تنزه عنه

تعالى وتقدس حتى ترادفت به الايات كقوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد وقوله ولا يظلم ربك احدا

وقوله ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلما ولا هضما الى غير ذلك اترى يقول انه لا يرتكب ما

نهى عنه وهم قد بالغوا عليه كل شئ الا ما عقل كالجمع بين النقيضين كلا بل الظلم ظلم في نفسه مع قطع النظر

عن الشرع عند العقول ويمتنع منه وهو الذي حرمه على عباده وتنزه تعالى عنه وذلك كمؤاخذة العبد بما لم

يعمل وحرمانه اجر ما عمل وهو الذي اشار اليه في كتابه العزيز حيث يقول من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء

فعليها وما ربك بظلام للعبيد والحمل على المسئ عقابه ما لم يعمله ولا يمنع المحسن ثواب ما عمل وقال وما كان

ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون يشير الى ان اهلاكهما مع الصلاح لكان ظلما فان قلت لا ريب

ان مدلولات الاسماء كالعدل والظلم والفاحشة والاثم كانت تقع على المعاني المعلومة كل واحد منها المعنى واقصى

ما في هذه الايات الدلالة على الامر ببعضها والنهي عن بعض وليس فيها ان العقل مما يحكم بحسن الاول وقبح

الثاني واين هذا من ذاك قلت لا ريب ان وقوع العدل مثلا انما كان على معنى مستحسن مطلوب ووقوع

البواقي على معاني محظورة حتى كان تلك الالفاظ اعلاما منصوبة بازاء الحسن والقبيح والطلب والحظر حتى

كانه لما قال ان الله يامر بالعدل وينهى عن الفحشاء قال انه يامر بهذا الشئ الحسن المطلوب وينهى عن هذا

الامر القبيح المذموم وبالجملة فليس العدل والظلم والفاحشة والمكرمة قبل تعلق الامر والنهي سواء كما

يزعم هؤلاء فان قلت ان ارادت عند اهل العرف واصحاب العقول رجع الى دعوى حكم العقل وان اردت

ان في الايات دلالة على ذلك فهم قلت ان الله تعالى امر ونهى وعير وشنع كما يامر بعضنا بعضا بالمعروف و

ينهى عن المنكر ويعير وينكر وينزه نفوسنا عن المعايب فدل على انها عنده قبل امره ونهيه وانكاره و

اهانته بمكانتها عندنا والاستشهاد وانما كان بهذا الاعتبار وهو واضح لا يكاد يخفى على من خالف الناس

وعرف مقاصدهم اولست اذا رايت انسانا يعير اخر وينزهه عن شئ كما قال واذا فعلوا فاحشة الى ان

قال قل ان الله لا يامر بالفحشاء تقطع بان ذلك مما يعاب في نظرهما وبحضرة الانه كان عيبا وعارا بهذا الخطاب

كما يزعم هؤلاء البعد عن الله فان قلت فليكن ذلك لكونه صفة نقص او لكونه مفسدة تنفر منها النفوس

قلت ان الذي يدل عليه الخطاب ويقتضي به المقام انه محظور ممنوع كما هو واضح فان قلت من الجائز

ان يكون حظره من الشرع السابق فكانه لما قال ان الله يامر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر

قال ان الله يامر في هذه الشريعة بما امر به في الشرائع السالفة وينهى الان عما نهى عنه من قبل وهو كذلك

يخرج عن السمع قلت غير خفي على من له ادنى مسكة ان انما يريد ان يامر في نفس الامر والواقع بما هو عدل

في نفس الامر والواقع وكذا النهي واين هذا من قوله واذا فعلوا فاحشة الاية وهذا ظاهر قل لي اذا لم يكن

للمطيع استحقاق وللمسئ استحقاق ولم تحكم العقول بقبح المساواة ولا قبح خلف الوعد ولم تكن الافعال

معللة بالاغراض كما يزعم هؤلاء فيما اذا تعلق هذا الانكار الذي ملا الكتاب المجيد منه نحو قوله ام حسب

الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون

وقوله ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار وقوله

الحسبتم

افحسبتم انما خلقناكم عبثا وقوله ايحسب الانسان ان يترك سدى وقوله وما خلقنا السماء والارض وما

بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا وقوله افلا تعقلون افلا تتفكرون في مواضع لا تكاد تحصى وقوله

في الفرقان ان لهم فيها ما يشاؤون كان على ربك وعدا مسؤولا وفيه ضرب تلك الامثال كقوله مثل الذين

ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من انفسهم كمثل جنة بربوة اصابها وابل فاتت اكلها

ضعفين فان لم يصبها وابل فطل والله بما تعملون بصير وقوله ايود احدكم ان تكون له جنة من

نخيل واعناب تجري من تحتها الانهار له فيها من كل الثمرات واصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فاصابها

اعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين الله لكم الايات لعلكم تتفكرون اوليس الغرض في ذلك كله

تنبيه العقول على ما فطرت عليه من استحسان الحسن والحكم به ورفض القبيح والنهي عنه تعالى حتى

جعل من لم يتنبه لذلك بمنزلة من لا حس له فقال صم بكم عمي فهم لا يفقهون واذا تبصرت وجدت

كل عتاب في الكتاب المجيد وكل انكار مبنيا على ذلك ولما راى القوم ظهور الحق وانسداد الطرق

نكصوا الى التعلق بشبهة الجبر فبنوا انكار هذه القاعدة العظمى مع ظهور الحق على اصل فاسد تحكم

الضرورة والوجدان بفساده مع ان الكلام في هذا الاصل مبني عليها فغلبوا الامور دفاعا عن

الضلالة بالتشبيه وقد ترد بوجوه احدها ما ذكره جماعة من ان فعل العبد لو كان اختياريا للمحتاج

الى مرجح وينتقل الكلام الى ذلك المرجح اي الى علته فانه ان كان اختياريا تسلسل والا فالاضطرار

الثاني ما ذكره العضد وهو ان فعله ان كان لازم الصدور بحيث لا يمكنه الترك فهو الاضطرار وان

جاز وجوده وعدمه فاذا افتقر الى مرجح قلنا هو مع مرجحه اما ان يكون لازم الصدور او جائز فان كان

لازما فالاضطرار والا فلا بد من مرجح وتسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل كان بحيث يصدر عنه تارة

ولا يصدر عنه اخرى مع تساوي الحالين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي لا اختياري وان

لم يكن اختياريا لم يوصف بحسن ولا قبح اجماعا اما عندنا فظاهر واما عندكم فلان الحسن والقبح من

صفات الفعل الممكن منها الثالث ما ذكره بعض المتاخرين وهو احسنها ان وجب صدور الفعل فلا

اختيار والا فلا صدور ولما تقرر من ان الشئ ما لم يجب لم يوجد وقرره اخر انه ايضا جميع ما يتوقف

عليه الفعل اذا تحقق فاما ان يلزم الفعل اولا وعلى الاول يلزم الاضطرار وعلى الثاني يلزم جواز

تخلف المعلول عن علته التامة بل يلزم مع الصدور الترجيح لا لمرجح اذ المفروض انه لم يزد على عدم الصدور

وهذه الشبهة وان كانت في مصادمة الضرورة والوجدان فلا تستاهل جوابا مع انها منقوضة بلزوم ذلك في حقه تعالى حرفا بحرف مع اتفاق الملّيين على اختياره فما يجاب به هناك فهو لنا والتزام خروج هذه القاعدة عن كونها مدركا للاحكام الشرعية الفرعية وانت تعلم ان المهم منها والذي ينحصر لاجله انما هو تعرض افعال الله جل شانه وبالجملة فهذا ونحوه بعد تمامه لا يستلزم عدم حكم العقل بل اقصى ما فيه عدم جريانه في هذا الصنف من الافعال كما هو واضح لكن حسمها قد اعضل على كثير من الناس حتى تعلق بعضهم بالتزام الترجيح بلا مرجح وقال آخرون لا ضير في العجز عن حل الشبهة بعد ثبوت الحق بالبديهة والاول ظاهر البطلان مخالف للوجدان للاول والثاني اعتراف بالعجز عن الحل وقد تصدى الاستاد ادام الله حراسته لحلها بالتزام وجوب الصدور عند تحقق جميع ما يتوقف عليه الفعل ولكن لا بمعنى امتناع الترك ليلزم الاضطرار بل بمعنى انه يفعل البتة باختيار وهو قادر على الترك لحسن الفعل وهذا كما تقطع بان زيدا سيعطي عمروا دينه على بكر اما نهرا ويبيع متاعه منه الا اذا كان زيد قد اعطى للصدقة مالا وتعرض له عمرو بطالبه بكوبالا مانه وهو من اهل الديانة وقد كان بادر عليه متاعه وهو يحاول بيعه وقد بذل له فيه الاضعاف مما يريد وكذلك سائر ما يعتاده الناس في معاشراتهم ومحاوراتهم ومعاملاتهم ومجالسهم وحركاتهم وسكناتهم وتسليماتهم كما تقطع انك اذا رايت زيدا وقد ورد عليه جنيبه الذي طالت غيبته انه سيحييه وكذلك سائر افعالهم فانك تقطع في جميع عاداتهم بالوقوع عند اجتماع الشرائط وانتفاء الموانع ولكن على وجه الاختيار بحيث ان شاء ولم يفعلوا وكذلك تقطع من قيام الامارات وتهيئة الاسباب بعزمه على شراء او سفر او نكاح ونحو ذلك وكذا الكلام في الترك كما تقطع بانه لا يفعل ذلك بشهادة من الناس وبالجملة فوجوب الفعل ولزوم صدوره من الفاعل معناه احد امرين كون الفعل بحيث يقطع بصدوره باختيار الفاعل اما العلم يقيني او لقيام قرينة تفيد القطع او مراعاة عادة وهو قادر على الترك وهذا التقسيم يتعلق به التحسين والتقبيح الثاني كون الفعل بحيث لا يستطيع الفاعل تركه ولا قدرة له عليه وهذا هو الذي لا يتعلق به التحسين والتقبيح فان اريد الاول سلمناه ولا يستلزم الاضطرار وان اريد الثاني كما هو مقتضى قولهم بحيث لا يمكنه الترك منعناه لثبوت القدرة وتحقق الاختيار الحين الصدور ووجوب الفعل عند وجود المرجح وامتناعه عند عدمه انما هو بالمعنى الاول فان العقل يقطع والوجدان يحكم والعادة جارية بان القادر المختار يفعل عند وجود المرجح ولا يفعل عند عدمه ولكن بحيث ان شاء في الاول ترك وفي الثاني فعل لان وجود المرجح يكون سالبا للقدرة على الترك وعدمه

سالبا

سالبا القدرة على الفعل او لست اذا كان عندك سم قاتل وليس هناك ما يرجح لك تناوله تجد من نفسك انك قادر على ان تمد يدك اليه وتضعه في فيك ثم تبتلعه كما هو بديهي وكذا الكلام في الترك عند وجود المرجح ولا يختلف الحال سواء كان المرجح من فعل الغير او من فعله لاستواء القدرة والاختيار الى جميع الفعل وما اشتهر في الكل ولعمد ما العلامة من ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يؤكده وانما يلزم الجبر لو كان الوجوب بلا مع قدرة واختيار وان اريد به ذلك والا لم يندفع السؤال فان الفاعل اذا سلب القدرة والاختيار قبل الفعل حلو تحققها للارادة التي هي الجزء الاخير من العلة التامة كما هو جوابه دعوى سلب القدرة قبل الفعل مخالف للوجدان فانا نجده قادرا بحيث ان شاء فعل وان شاء لم يفعل الى حين الصدور وكفاك منبها على الاختيار ما هدرت به شقاشق الحديث وتنادت به السنة المتواترة التي لا تقبل التاويل من الوعد والوعيد والترغيب والتهديد وانه تعالى لا يكلف نفسا الا وسعها وما دل على الطلب المسارعة في الطاعات والمنافسة فيها وعلى اعتراف الكفار بما يوجب الحذاب وطلب الرجوع للتدارك وما توجه الملامة على العصاة يوم القيمة كقوله تعالى كيف تكفرون وكقوله الم يأتكم نذير واعترافهم بفساد الا فعال عن انفسهم كقولهم انا ظلمنا انفسنا واطعنا سادتنا الى غير ذلك قلت لنا فلم يكن هناك استحقاق للاختيار اذا وصف نفسه تعالى بالعفو والرحمة والمغفرة وهل يكون العفو الا عن استحقاق وقد سئلت الولد المؤيد ابقاه الله تعالى يوما عن هذا الاشكال وكان في حلقته فما لبث ان جاءني بجواب الاستاد مهذبا بان هذا الجواب يخرج الجواب عن سؤال الارادة وهو ان الفعل الاختياري ما لا يقع الا بالارادة فان كانت من فعله لزم تسلسل وان كانت من فعل الغير جاز الاضطرار وهو طريق آخر خامس لشبهة الجبر والحل تارة بالتزام الشق الاول والتسلسل لان المختار من كان فعله بالارادة لا من كانت ارادته ايضا بالارادة والوجدان شاهد صدق فانا لا نفعل الا بالارادة ونريد بلا ارادة واخرى بالتزام الثاني كما عليه الاكثر بل ربما حكى الاجماع ولا اضطرار لانها بعد تحققها لا تسلب الاختيار وقدرته بل ما زال مختارا قادرا على الترك الى حين صدور الفعل والحاصل ان اقصى ما ثبت هو ان الفاعل المختار لا يفعل فعلا اختياريا الا حيث يثبت المرجح وتتحقق الارادة سواء كانا منه او من غيره وسواء كان ما به الترجيح مطابقا للواقع او مخالفا اما انهما اذا وجدا سلبا القدرة والاختيار فمجرد دعوى ظاهرة البطلان مخالفة للوجدان بل اذا وجدا وفعل وهو على اختياره وقدرته واستطاعته

اختيار كون الارادة ليست من فعل العبد
ولزوم وقوع الفعل بعدها

والتلازم الواقع بين وجودها ووجود الفعل لا يقدح في الاختيار ولكان هذا التلازم مع كون الارادة من فعل غير الحي كان الامر واسطة بين الامرين لا جبر كما يتوهم من حال الارادة ولا تفويض كما يقتضيه استواء القدرة والاختيار وهذا من اوجه ما يقال في بيان ذلك وتمام القول في ذلك مر في آخر باب الكتاب ثم الحق في الارادة انها لا تبلغ الى الاضطرار الذي يقع به العذر وذلك لان الاصل للارادة الذي هو انبعاث الشوق الى الفعل عند تخيل النافع الذي هو الملائم او المنافر وان كان يجيء بغتة شاء او ابى من حيث انه من آثار القوى الخلقية كالقوة الغضبية والشهوية ونحوهما ثم يتزايد رويدا كما الى ان يصل الى العزم لكن الارادة ليست هي مجرد الشوق وانما هي في ذلك العزم الذي يكون اخيرا وهو مما يمكن ان يزاول دفعه بما هو مشروح في علم الاخلاق اما عند حدوث الشوق فلا يقع العزم او بعده قبل العزم فيزول بالمزاولة كيف كان فمن يقول بالاضطرار لا يقول ان الله تعالى يخلقها في النفس ابتداء وانما يريد ما ذكرنا من كونها من آثار ما جبل عليه الانسان والذي يؤيد ما قلناه ان تاثير مثل الشجاعة والكرم والجبن والبخل في ارادة آثارها اعني الاقدام والبذل والفرار والمنع اشد حتى انه اول شيء يفجاه العزم ومع ذلك فقد يزاول حتى يقف الشجاع عن النزال والكريم عن العطاء والجبان عن الفرار والبخيل عن المنع وعلى هذا النمط يجري الكلام في حق الواجب تعالى وتقدس فانه ما كان ليفعل فعلا الا وهو في نفس الامر اصلح بحكم الحكمة البالغة وهو المرجح ومتى كان كذلك في نفس الامر علمه وتلك ارادته فانها عبارة عن العلم بالاصلح وههنا يظهر لك ان التلازم بين الفعل والارادة لا ينافي القدرة والاختيار خصوصا على ما ينهب اليه الخصم من زيادة الارادة وقدمها فانها لا يكون منه كما ان ارادة العبد كذلك فلو اقتضى التلازم سلب الاختيار في العبد لاقتضى في الواجب وهو الكفر الصراح واما على طريقتنا فلان علمه تعالى بما كان عبارة عن كون الاشياء منكشفة له غير خفية عليه كما ان ارادته عبارة عن انكشاف كون هذا الفعل اصلح وهذا ليس من مقولة الفعل الاختياري بل هو امر اعتباري من مقتضيات الذات الواجب ولو ان الاشياء منكشفة له البتة على ما هي عليه في نفس الامر وليس هو بحيث ان تعلقت به المشية وقع والا لم يقع كما هو الشان في الافعال الاختيارية بل هو عالم البتة ومتى علم بالاصلح فعل البتة لكان الحكمة حيث تعلق به الصلاح من الوقت والمكان والهيئة وغير ذلك من الصفات كما ان المختار منا يفعل على نحو ما تعلقت به الارادة وهنا سؤالان يتسائل عنهما احدهما انه اذا كان تعالى لا يفعل الا الاصلح

فعلام

والواجب العقلي ... [illegible]

فعلام خلقه واي صلاح له في خلقه وهل يترتب عليها الا العقاب والجواب عن الاول انه انما خلقهما لبقاء النوع واستقامة النظام وضررهما في المعصية كالجوارح انما خلقها الله للطاعات وهو يصرفها في المعاصي مع ما في ذلك من الابتلاء ويتحقق بالاعمال اليسيرة الكرامة التي لا انقطاع لها حتى انه ربما فاق الملائكة المقربين فكان ذلك لطفا واي صلاح اجل من اللطف وعن الثاني ان الغرض والحكمة في الخلق التعريض للثواب وذلك متحقق في الكل على ان الحكمة اقتضت ان يكون التكليف على وجه الابتلاء ولا ريب ان وجود العصاة والكفرة في الناس تجري عليهم نعم الله جل شانه كغيرهم بل اعظم من اجود طرق الابتلاء والاختبار ومشاهدة جوار نعم الله مع العصيان والكفر وتكلف المشاق في الطاعات ان هذا هو الاخلاص في العبادة الذين خلقوا الحلم والحبس ان يقابل ذلك الجزاء الاعظم كوجود اهل الفقر والغنى والصحة والسقم والعلم والجهل ونحو ذلك في توقف الاحكام عليه على ان عذابهم لا ريب ان كان منقطعا فلا ان خلوده في الجنة بعد انقطاع العذاب لهج فكان ايجاده صلاحا لزيادة البقاء في الجنة او ان خلوده في الجنة بعد اسقاط ما يقابله من الاقامة السابقة في النار على الا يتناهى وان كان دائما ونعوذ بالله فلو لم يكن الا مصالح عبادة المؤمنين وما يترتب على ذلك من الابتلاء لكفى فان اكثر انواع الاذى الواصلة اليهم من شتم او ضرب واهانة وقتل والفاقة ونحو ذلك انما تصدر عنهم وذلك اشق على المؤمنين من الابتلاء بما سواه من الاوجاع ونحوها وفيه يكون الابتلاء الاعظم ويكون القابض على دينه كالقابض على الجمر وليت النفوس الكافرة المنكرة لنعم الله باكرم على الله من السباع والهوام وسائر ما خلق للابتلاء ما كان الغرض من خلقه مصالح العباد ثم بعد ظهور المصلحة في خلقه فالذي سوغ عذابه قدرته واختياره وبعثة الرسل اليه مثله لئلا يكون له على الله حجة قوله والواجب العقلي الخ لما نظر في الدعوى الثانية اعني دعوى ملازمة حكم الشرع لحكم العقل وكان ذلك مخالفا لمقتضى النظر لانه مخالفة لحكم العقل اما لعدم اصابة الواقع وذلك للمحال او لتجويز الخطاء العقل والمفروض انه قاطع ان الكلام انما هو فيما يقطع فيه بالحسن او القبح او دائرين بين ان ما يحكم به الشرع مغاير لما يحكم به العقل والحكم باحد المتغايرين لا يستلزم الحكم بالاخر وان كان الحاكم واحدا الا ان يدل دليل على التلازم من عقل او نقل لكن الدليل دل على عدم التلازم وكان عدم قيام الدليل على التلازم كافيا فكيف وقد قام على العدم فكان هنا في التحقيق وجه النظر ايضا لكنه اعرض عنه وعدل الى الوجوه الدالة على العدم لانه قضايا

[illegible]

الاولى التمسك بالاصل وتحقيق نقول هنا مقدمات متى سلمت لزم الاعتراف بالثانية بعد تهيئة الاولى الفرق ونحن
التي تقدم اثباتها وهي حكم العقل بالحسن والقبح الثانية ان كل ما حسنه العقل او قبحه فهو عند الشارع حسن
او قبيح لما قدمنا من قطع العقل ولحاجة الشرع واتهام العقل بالخطاء في الضروريات مفض الى انقطاع من الحقايق الا جسم
حتى اثبات الصانع فانها من الوهميات وليس الوجدان يعترف بالاولى ويمنع الثانية حتى الاشعري المنكر لتعليل افعاله
تعالى بالاغراض ان ادرك حسن الشي او قبحه وعلمه بانه ليس من مقولة الافعال كي يميز اقدامه على القبيح والتقبيح الا
لداع بل من مقولة الصفات فلا يزال عالما بذلك فلا بد ان يصيب الواقع فلا وجه لما توهمه بعضهم من ان علم ان
يلتزم الاولى ويمنع الثانية كانه يريد بتحسين الشارع ثوابه وعقابه فان الاشعري مما يمنع ذلك بناء على
التعليل لكنا انما نريد بالحسن والقبح هنا ما يدركه العقل الثالثة ان كل ما حسنه الشارع او قبحه وعلم بحسنه او
قبحه كان بحيث يامر به او ينهى عنه والا كان بحيث يجيز ترك الواجب اللازم كشكر المنعم ورد الوديعة او فعل
القبيح المحض كقتل النفوس الكثير ونهب الاموال وذلك عليه تعالى محال الرابعة ان كل ما كان بهذه الحيثية
فقد كلف به فامر به او نهى عنه لاقتضاء الحكمة في ابداع هذا الصنع العظيم الشان ان يخلق لاجله السموات و
الارض وما بينهما وصرفه فيما سواه من العوالم بسلطان العقل التكليف على انه لا نزاع فيه لما فاذا لم يكلفه
بما تقطع العقول بوجوبه وحسنه وحظره وقبحه ويتوقف عليها استقامة النظام فيما ذا الخامسة ان كل فاعل
للمامور به مستحق للثواب وكل تارك له او فاعل للمنهي عنه مستحق للعقاب وهذا مما لا نزاع فيها
ويجب ثبوت هذه المقدمة ان كل فاعل لما حسنه العقل او قبحه الثواب او العقاب بديهة اذ هي نتيجة تسليمها
وهو مضمون الدعوى الثانية وطريق اخر اخصر من هذا سيشير اليه المص وهو ان الواجب العقلي ما يكون
تاركه مكروها ممقوتا عند ارباب الحكمة واهل العقول وكل ما كان عند الله كذلك فهو مستحق عنده العقاب
نقضه التلازم بين الايجاب العقلي والوجوب الشرعي هنا وربما ادعى اتحاد المحكوم به فيهما فان العقل
كما يحكم باستحقاق المدح والذم كذلك يحكم باستحقاق الثواب والعقاب بحيث حال الامر والعمل وكذا الشرع
كما يحكم باستحقاق الثواب والعقاب كذلك يحكم باستحقاق المدح والذم ومن ثم يمدح اهل الطاعات ويكرمهم
ويذم اهل المعاصي وينتقصهم وفيه نظر قوله الاولى قوله تعالى الخ اولها فيه ان المراد بالتعذيب
على ما يقتضيه السوق الاخذ العاجل وانزال العذاب في الدنيا كما نزل بعاد وثمود وقوم لوط واصحاب الايكة
وال فرعون وسلمنا ولكن ذلك فيما لا تقطع العقول بوجوبه او حظره واما ما تقطع لديها بوجوبه او حظره

فعليه

الثاني ما ورد من الاخبار كما رواه في الكافي [illegible] عن اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن علي بن الحكم عن ابان الاحمر عن حمزة بن الطيار عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال لي اكتب فاملى علي ان
من قولنا ان الله يحتج على العباد بما اتاهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل عليهم الكتاب فامر فيه ونهى [illegible] كلام متن

تعليل العقاب بعث ام لم يبعث لبلوغه في الظهور الى مرتبة لا يبلغ اليها الانذار فكانت الاية مخصوصة
بما ذكر وكيف لا تكون مخصوصة واقصى مراتبها العموم ودليل العقل الدال على التلازم خاص بنص على
كل جزئي والخاص يحكم على العام سلمنا ولكن المنفي انما هو وقوع العذاب لا استحقاقه والحكم الشرعي انما هو
الثاني لا الاول وقول المص لا يتصور وجوب شرعي مثلا مع الجزم الخ يندفع بان الايجاب هو الطلب على
سبيل التحتيم سواء جزم المكلف بالعقاب على الترك او لم يجزم او قطع بالعفو لما عرف من عادته في الحلم او
لامر اخر كالاخبار بعدم التعذيب للاولى ومن خلله وبالجملة فلا دخل لاعتقاد المكلف في تحقيق ماهية
الوجوب وبذلك يندفع ما ذكره الشارح من ان اخبار الله تعالى بنفي التعذيب اباحة للفعل والترك
فلا يكون ثمة طاعة ولا مخالفة ولا وجوب ولا حرمة واي باس في ان يقول هذا واجب لا يجوز تركه وذاك
حرام لا يجوز فعله وتارك الاول وفاعل الثاني مستحق للعقاب لكني كتبت على نفسي ان لا اعاقب الا
بعد الاعذار والانذار ولا اكتفي بواحدة دون اخرى فكان حاصل ما اجاب به المص ان الاية وان لم
تدل على نفي الوجوب الشرعي قبل البعثة صريحا لكنها دلت على نفي لازمه وهو تجويز العقاب على تركه
وحاصل الدفع حاصل المنع كون تجويز العقاب لازما انما اللازم لاعتقاد الوجوب الحكم باستحقاق العقاب
على الترك وان قطع بعدمه لعارض وهذا كما لو اخر العقاب الى يوم القيمة واي تحديد يجعل في الاباحة بعد
ثبوت الوجوب والحرمة فان قلت لو كان هنا الاستحقاق لوقع المستحق بحكم الحكمة كان نفي العذاب دليلا
على نفي الاستحقاق قلنا الحكمة لا تابى العفو انما توجب توفير الاستحقاق في الخير لكن يبقى ان العفو
انما يحسن لداع ولا داعي مع الكفر ويجاب بان عدم ظهور الداعي لا يستلزم نفيه لبعد القطع بالحكم
بالاستحقاق لضرورة القبح سلمنا ولكن كفى بالاستكانة وشدة التضرع والاستسلام والتوبة عن
صميم الفؤاد والرجوع الى الله تعالى عند مشاهدة العذاب يوم القيمة داعيا الى العفو سلمنا و
لكن يكون هذا دليلا على التخصيص او على ارادة العذاب العاجل من قول الرسول بالعقل لما بينهما
من المشاركة بالهداية والارشاد حتى يكون دليلا على توقف العذاب على العقل او على ايتنا ول العقل
فقدنا ابعد نعم قد يجعل قوله حتى يبعث رسولا كناية عن الاعلام وكيف كان فهذه الاية ليست من
هذا المطلب في شيء وما كنا نعرف التعليق بها في هذا المبحث الا الاشاعرة يحتجون بها على ان
المدار على الارسال ولا دخل للعقل قوله الثاني الخ يريد ان هذا الخبر دل على ان الاحتجاج على العباد

وايضا قد نقل تواتر الاخبار بان منهم [illegible]
[illegible]
[illegible] ابن بابويه [illegible]

انما هو بما اتاهم وعرفهم وارسل به الرسل وانزل به الكتب فامر به او نهى عنه وقضية ذلك انه لا حجة قبل الارسال
ولو كان حكم العقل مستلزما للحكم الشرعي لصح الاحتجاج به ويتوجه عليه منع الحصر لعدم ما يدل عليه والاحتجاج بشي
لا يستلزم عدم الاحتجاج بغيره وانما خص هذا بالذكر لان الغرض الرد على المجبرة الذين ينفون العقاب في اهل
الكبائر وان نطق بتحريمها الكتاب وجاء به الرسول سلمنا ولكن عدم الاحتجاج لا يستلزم عدم صحة الاحتجاج
ولازم الحجية صحته لا وقوعه صريحا فنقول ان ما حكم به العقل مما يصح ان يحتج الله على عباده لكان الله من
لكن جل وعلا وتكرم وتفضل فلم يحتج الا بما جاءت به الرسل ونطقت به الكتب كما ان المخالفة مستحق
للعقاب لكنه تكرم فلم يعاقب الا على مخالفة ما جاءت به الرسل اه هكذا يكون الاعراض عن القواعد القطعية
قل لي ايما اوثق في النفس الطريق الذي لا يمر بساحة الريب ما يحتمل التحريف والتبديل وضروب المعاني
وكان اقصى مراتبه الظن اضعف علمنا بحجية الشارع لنا وبغضه اياه من توقف في العمل والست تعلم انه
اذا تعارضت الادلة العقلية النظرية فضلا عن الضرورية وخطابات الكتاب الجلية فضلا عن غيره قدم
ما قضى به العقل على ما نطق به الكتاب كسائر ما دل على الجبر والتشبيه فما ظنك بما قطعت به العقول
بطريق الضرورة اترانا نعرض عنه لشبهة عموم خبر احاد كلا اقصى مراتبه الاحتفال بالخبر ان نخصصه
قوله وايضا قد نقل تواتر الاخبار الخ هذه الامور الاربعة التي ادعى فيها التواتر مسلمة في الجملة والتقريب
ان الملازمة لو صحت لكان في حكم العقل تكليف حسبما قرر في المقدمة الرابعة عند بيان الملازمة
ولم يصح حصر البيان في الله والامام فان من العقول مما تدرك الصلاح والفساد بل لا بد لها من الادلة
والحصر لغاية في ورود النهي بل كان تقبيح العقل نهيا ولم تعد اهل الفترة ويتوجه على الاول ان
المراد لا يتعلق بها تكليف يترتب عليه العقاب حتى يقع البيان بالبعثة لتقوم الحجة البالغة و
يكون الهلاك والنجاة عن بينة وذلك لا ينافي صحة الاكتفاء بحكم العقل والحكم باستحقاق
الثواب والعقاب واين مقام العدل من مقام الاحسان والفضل وعلى الثاني والثالث ان المراد
ان الله تعالى قد جعل على نفسه تفضلا منه بيان ما به الصلاح والفساد وما يقوم به النظام وبعث
الرسل وتفصيل الايمة لذلك وان قام العقل باكثر من ذلك ولم يلزم منه لكنه ابى الا الاحسان وتاكيد
البيان ولم يقنع بواحدة دون اخرى والا فما به الصلاح مما اتفقت عليه الشرايع واجتمعت عليه
الكلمة فكان يغني السابق عن اللاحق ان كان بين الانبياء فترة فما بال الايمة يقوم الاول باثر النبي

والباقون

الثالث ما عليه اصحابنا والمعتزلة من ان التكليف فيما يستقل به العقل لطف والعقاب بدون اللطف قبيح فلا يجوز العقاب على ما لم يرد
فيه من الشرع نص لعدم اللطف [illegible] متن

والباقون واحد بعد واحد اليهم الا ان يكون المراد بالتعريف ان تقودهم الى الصلاح وتدفعهم عن
الفساد بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر واقامة الحدود ويكون وجها آخر في الجواب وعن الرابع ان الاصح
ان اهل الفترة لعدم تاكد البيان بترادف السمع والعقل لما كتب على نفسه من الاحسان لا يعاقب الا
بعد الاعذار والانذار لا ينافي الحكم باستحقاق العقاب بمجرد حكم العقل باستحقاق الذم ثم نقول بعد
هذا كله اقصى ما في هذه الاربعة دعوى العموم ويعارضها دليل العقل الدال على الملازمة الثابتة بالمقدمات
الخمس فيحكم خصوصا في باب التخصيص واذا خصصنا المتواتر من كتاب او سنة بخبر الواحد بعد غلبة الظن
بالتخصيص اترانا نمنع من تخصيصه بالقاطع ان اقام عند اهل الفترة واشباههم فيما قطعت به العقول
من الاحكام الفرعية وحكم بتوقف التكليف بها على البعثة فان كان ليعذرهم فيما يستقل به من الاحكام الاصولية
كمعرفة الله عز وجل ويزعم ان الناس لا يكلفون بها الا بعدها ايعذرهم اذا قولهم ان العقل حجة من داخل و
هل قامت الحجج السمعية الا به فكيف يعرض عنه فيما قطع به بديهة او كسبا وما جاء في بعض الاخبار من تكليف
بعض الناس يوم الحشر فالظاهر اختصاصه بضعفاء العقول من النساء والصبيان ومن لا يستطيع سبيلا
الى تعرف الشرايع والسؤال عن حملة الاديان يبتلون فيؤجج لهم نار ويؤمرون بدخولها ويرد ذلك الى [illegible]
فمن اطاع وسلم ووطن نفسه على الدخول امتثالا لامر الله ادخله الجنة وكان ذلك له جزاء ومن ابى ادخل
النار لكان العصيان وليس ذلك لاهل البصائر النافذة من اهل الشرك وعبدة الاصنام وهم يرون اهل
الملل وحملة الاديان ويقدرون على الوصول الى القسيسين والرهبان فان الارض لا تخلو من حجة وليس معنى
الفترة انعدام الحجة بل الفترة في ظهورها ولو لم يجب السؤال عن التعرف وبذل المجهود الوسع والجد في الاجتهاد
في تطلب محض الحق وما فيه السلامة ودفع الضرر المظنون والاخذ بالحايطة لانبسط العذر لسائر اهل
الاديان الباطلة والمذاهب الفاسدة بل لم يجب الاخذ بما اوجبته العقول من الفترة لم يجب النظر
في الاعجاز لعدم البعثة اذا اقصاه بعد تسليم قاعدة التقبيح ارتكاب ما تقبحه العقول فما بال العقاب
التقليد في النار لولا ان كل ما اوجبه العقل يوجبه الله تعالى واما قولهم صلوات الله عليهم كل شيء مطلق
حتى يرد فيه نهي فاقصاه العموم وهو مخصوص بما دل على الملازمة من الدليل العقلي قوله الثالث ما عليه
اصحابنا والمعتزلة اه اللطف ما يقرب معه العبد من فعل الطاعة ويبعد عن المعصية وليس له حظ في التمكين
ولا يبلغ الى الالجاء وذلك كارسال الرسل وانزال الكتب واظهار المعجز واقامة الحجج واخرجوا بقيد التمكين

عما لا يمكن بدونه فلا يكون من اللطف وذلك كالقدرة وخلق الالات وقد اختلف فيه الاشاعرة والعدلية فالاشاعرة حيث لم يوجبوا على الله شيئا لم يوجبوه واما العدلية فقد اوجبوه عليه جريا على قانون الحكمة محتجين بان الاخلال به نقض للغرض ومثلوه بمن اراد حضور شخص الى مائدته وهو يعلم انه لا يحضر الا بارسال رسول او انفاذ رقعة او تلطف في مقال ولم يكن عليه في شيء من ذلك مشقة ولا غضاضة اليس يجب عليه ذلك والا نقض غرضه بين ونه والاقليس حكيم فكذلك الله جل شانه لما كان مريدا الطاعة العبد كارها المعصية فاذا علم انه لا يختار الطاعة الا بفعل يفعله فيها او في غيره ولا مشقة ولا غضاضة لزمه ذلك بمقتضى الحكمة والا فليس مريدا ولا ريب ان تكليف بما يجب عليه ويمتنع ومخاطبته به وان كان مما يستقل به عقله مما يقربه الى الطاعة ويحمله عليها ويهز من عطفه فيكون واجبا واذا ثبت وجوب التكليف امتنع العقاب بدونه لقبحه فبطل دعوى الملازمة بين الايجاب العقلي وترتب العقاب الذي هو عبارة عن الايجاب الشرعي او لازم من لوازمه ونحن نقول اللطف ضربان واجب وهو ما لا تقوم الحجة الا به ويقبح التعذيب بدونه وما زاد على ما يتحقق به الاختيار وفضل او زيادة احسان وهو ما تقوم الحجة بدونه ولا يقبح التعذيب مع عدمه وذلك كبيان ما تستقل بادراكه العقول او ما بين من قبيل فتكرار بيانه وارداف الادلة عليه فضل ولو كان كل لطف واجبا كما هو ظاهر الاكثرين لم تقم لله على احد حجة اذ لا ريب انه لو ارسل الانبياء ملوكا او ارسل الى كل قوم نبيا من اجلائهم واهل الثروة والمنعة منهم وجاء الى كل رئيس بتحية واعطى كل واحد مثل ما يتمناه واحيا له اعزة موتاه وانطق له بعض العجم واحيا لهم بعض الاموات يخبرونهم بما عاينوه في عالم البرزخ او عاجل كل عاص او مكذب للنبي او منكر للصانع بما يكون فيه عبرة او جعل الصيام شفاء من الاسقام والصلاة منجحا للسؤال والبيت مطوفا تطوفه الغضبان كما قال امير المؤمنين من زمردة خضراء وياقوتة حمراء ونور وضياء وبين جنات وانهار وسهل وفواجم للاشجار داني الثمار ملتف النبات متصل القرى بين بردة سمراء وروضة خضراء وارياف محدقة وعراص مغدقة وزروع ناضرة وطرق عامرة وحدائق كثيرة او مكن ائمة الدين وارباب الشريعة من اقامة الحدود وامضاء الاحكام ونشر العلوم واظهار الدعوة ودوام الظهور لكانوا بذلك اقرب الى الطاعة وادعى الى الانقياد وابعد عن المعاصي فكان ما اهمل من الالطاف الواجبة اكثر مما فعل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وبالجملة لا يخفى ذلك لامتنع ما جرت به عادة الله تعالى من التكليف على هذا السياق بل كل ذلك الطاف زائدة يتفضل بها على من يشاء من عباده حسبما تقتضيه المصلحة وتقضي به الحكمة كما تفضل

على ابي ذر

العبد

على ابي ذر بكلام الغيب وكما يتفضل على كثير من الناس بان يتشبهوا بهم اهل الصلاح والتقوى وطلبة العلم كيف وفي الكلمة العامة من ارسال الرسل وانزال الكتب ونصب الائمة ونشر المواعظ وقص العبر والتهديد على المعاصي واقامة الحجج وتغيير الاحوال وموت الامثال الى غير ذلك ما لا يحصى ما يزيد على الواجب على هذا فقوله التكليف فيما يستقل به العقل لطف ان اراد اللطف الواجب منعنا الصغرى والصدق ما عرفت من انه ربما يحاد ان اراد المطلق سلمناها ومنعنا الكبرى القائلة بان العقاب بدون مطلق اللطف قبيح وانما يقبح بدون الواجب فان قلت تعريفهم اللطف بما يبعد من الحظ في التمكين يقتضي ان ما ضربته مثالا للواجب ليس من اللطف فان التمكين من الامتثال كما يتوقف على القدرة والالة كذلك يتوقف على العلم بالمراد وكل ما لا يستقل به العقل من التكليف فهو من هذا القبيل فكان له حظ في التمكين فلا يكون بيانه من اللطف في شيء ويتعين ان يكون المراد به بيان ما يستقل به العقل قلت مسلم ويعني وانما التقييد لاخراج ما يتحقق به الاختيار من القدرة والالات والا فهم الذين يتلوه بما مثلنا وفقا لطاهم فقسموه ثلثة اقسام وقالوا ان اللطف اما ان يكون من فعل الله او من فعل الغير والثاني اما ان يكون لطفا لفعل نفسه او لفعل غيره ومثلوا للاول بارسال الرسل وخلق المعجز ونصب الادلة وللثاني بمتابعة الرسل والائمة والاقتداء بهم والنظر في ادلتهم وللثالث بتبليغ الرسالة واداء الشريعة واجبوا عليه في الاول الفعل وفي الثاني ان يعرف الفاعل بذلك وان يوجبه عليه وفي الثالث ان يوجبه عليه وان يحصل لذلك الغير في القيام بذلك اللطف مصلحة وفائدة فان تكليفا لتحصيل مصلحة غيره قبيح وعللوا ما عدا هذا التفسير بلزوم نقض الغرض قوله وانما العقل يحكم آه هذه علاوة ورجوع الى الاستدلال بطريق تقبيح العقل على نفي الملازمة بين حكم العقل وترتيب العقاب وحاصله ان الانقياد للدين مطلوب الشارع فان الغرض من الخلق وان كان هو نفس العبادة والتدين بدين الله لكن لما كان مطلوبا لكل احد كان عالاتفاق ايضا مطلوبا بالتبع ورجع بعض الاحكام الى العقول المختلفة يقتضي الاختلاف في الاحكام والاختلاف الناس في التدين فكان نقضا للغرض وهو قبيح وفيه ان هذا انما يتم فيما لم يقطع به العقل من الاحكام او قطع ولكن بطريق الكسب والاستدلال فانه المفضي الى الاختلاف غالبا اما اذا قطع بطريق الضرورة فلا لاستحالة اختلاف العقول في ضروريات العقل والا فليس بضروري لديها انما مع شدة اختلافها ادل على مطابقتها التفت فيه للواقع والحق ان دعوى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ان كانت كلية على الاطلاق بحيث يتناول ما حكم به العقل بالاستدلال ايضا كما هو ظاهر اطلاقهم توجه ما ذكره

المقدم من بعيد ويعضد الاحكام الى ما تختلف فيه العقول من الادراك عن قانون الحكمة لمخالفته للغرض المطلوب لكن المقدم بمعنى السلب الكلي اي لا شيء من حكم العقل بمستلزم حكم الشرع كما نطق به وجوه النظر لو تمت بل صح قوله ولا كون في اثبات الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة الشرعيين بما نظر وتامل فلم يبق فيه ذلك عنه ضيا وان كانت مخصوصة بما حكم به ضرورة بناء على ان المراد ما حكم به العقل في حد ذاته من دون ملاحظة الى مراعاة استدلال لم يتوجه هذا السؤال فانه قلت ردا للاحكام الشرعية الى الامور المختلفة ليس بعزيز في الشرعية اليس قد جعل اخبار الاحاد مدركا للاحكام مع ما فيها من الاختلاف الشديد قلت نعم جعلها مدركا حتى ضبط قوانين للتخلص من الاختلاف حسب ما هو مسطور في باب التعادل والتراجيح على ان الخطاب بهوا لطريق الاصلي الموصل الى مراد الشارع غاية ما هنالك انه عرض له هذا الاختلاف ثم انا لم نضر اليها ولم نأخذ بها الا بالقاطع والثاني فيما نحن فيه ثم التحقيق ان الذي يستلزم الحكم الشرعي انما هو الحكم العقلي الضروري فانه هو الذي يستحيل مخالفته للواقع فيستكشف به حكم الشارع قطعا واما الكسبي فلا ملازمة بينه وبين الواقع فكيف يدعى الملازمة بينه وبين حكم الشارع قطعا مع ان العلم به فرع القطع بالمطابقة للواقع فان قلت اذا قطعت بحكم ولو بالاستدلال امتنع لدي مخالفته للواقع والا فلست بقاطع ومتى قطعت بالمطابقة قطعت بحكم الشارع لاستحالة مخالفته للواقع قلت ليس الكلام في خصوصيات كل قطع وانما الكلام في تقرير هذه الضابطة وهو انه كلما قطع العقل بحكم علم ان الشارع حاكم به ومن البين توقف هذه الملازمة على الملازمة بين قطع العقل ومطابقة ما قطع به للواقع وهي ممنوعة بديهة والا لزم اجتماع المتناقضات لثبوت قطع بعض العقول بشيء وقطع بعض اخر بنقيضه وبالجملة فانت اذا قطعت وان كنت لا تتخيل ان يكون الامر على خلاف ذلك في الواقع لكنك تجيز على عقل انه يخطي فيما قطع به ولم تجيز مخالفته الواقع فكيف تستبيح مع ذلك جعله طريقا الى الشارع فان قلت انا اكتفيت في المعارف التي يجب فيها مطابقة الواقع بالاستدلال وكذا في اثبات مدارك الاحكام كحجية الاجماع وخبر الواحد كان اقصى ما هنالك تحصيل القطع بالاستدلال في ذلك لا تكتفي في اثبات الحسن والقبح بذلك واقصى ما هنا الاثبات مدرك لحكم خاص من الاحكام الشرعية وهل نحن فيها القطع من مطلب قلت اقصى مبالغ التكليف في الاعتقاد وغيره القطع ولو كلفنا بما وراء ذلك لكان تكليفا بما لا يطاق وليس البحث في ذلك انما الكلام في اثبات مدرك الاحكام الشرعية تتبع الضرورة اليه ولم يوجد من جانب الشرع ما يدل عليه فلا بد ان يكون مفضيا الى الواقع

الى الواقع

الى الواقع وذلك لان اثبات احكام الشرعية لا تكون الا بما قرره الشارع دليلا وجعله مدركا او قطع بان الشارع في نفس الامر حاكم بعين ذلك الحكم ولم يثبت جعل مثل هذا الحكم العقلي مدركا اذ الكلام في اثباته ولا يثبت القطع بان الشارع حاكم في نفس الامر بمثله الا اذا كان حكم العقل ضروريا لاستحالة مخالفته للواقع واما الاجماع فمن ادلته في اثباته على السمع من كتاب او سنة فهو الطريق الشرعي في جعله مدركا للاحكام في حجيته على الكشف في جعل الكشف والعلية من طلب انما الغرض بلوغه الى الواقع وهو المفروض في تحصيل الاجماع هو القطع بحكم وههنا بخلاف ما نحن فيه فان اقصى ما القطع بحكم العقل وهو لا يستلزم حكم الشارع الا بالقطع بمطابقته للواقع وهو في حيز المنع لما نرى من قطع الاثنين المتناقضين ومعلوم ان الواقع لا يختلف وههنا نقول ان مرجع التحسين والتقبيح الى وجدان العقل وكل ما رجع الى الوجدان لا يحتاج الى الاستدلال ويكون بديهيا لا تختلف فيه العقول خصوصا اذا كان الحسن والقبح ذاتيين فنقول لا ريب في ذلك وحده ان كلا من الذاتي والعرضي قد يكون بديهيا كما في العدل والظلم والكذب في الدفاع عن النفوس المحترمة والصدق عليها وقد يكون نظريا يحتاج في ادراكه الى تروٍ وربما لا يبلغ الى القطع ولو بلغ التروي بل البالغ اقصاه القطع بل ربما لا يخرج عن دائرة الشك كما في الكذب في الدفاع عن قليل من المال والصدق عليه وربما اشتبه الامر بجريان العادة فلا يدرى كان حسنا او قبيحا في نفسه او لجريان العادة وكيف كان في الذي يستلزم الحكم الشرعي انما هو ما لا تختلف فيه العقول وليس الا البديهي الذي يقطع به بمجرد الملاحظة فان قلت الا يكفيك في اطلاق الملازمة اجماع الامامية فان هذا التفصيل الذي ذهبت اليه لا يعرف لاحد قلت دعوى الاجماع على العموم في حيز المنع وليست هذه المسئلة اعني دعوى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع من المسائل التي يذكرها اهل الاستدلال ليعرف فيها الوفاق والخلاف على ان من تعرض لها كالشيخ فظاهر كلامه على ما سيأتي في آخر هذا البحث قبل الافاضة في الاباحة العقلية هو ما نقول بل ظاهره وقوع الخلاف من غير المحصلين وكانه يريد اهل الحديث ثم اتفاق المتكلمين منا ليس مما يكشف عن مقالة المعصوم كيف والمعلوم من طريقتهم المنع من الاستبداد بالعقل في الاحكام الشرعية والاخبار في ذلك متظافرة فان قلت اذا جاز عروض الحسن للقبيح والقبح للحسن فما تنكر ان يكون ما حكمت بحسنه او قبحه وان كان ضروريا قد عرض له ما غيره عما هو عليه وقد خفي عليك واطلع عليه الشارع لا يخفى عليه خافية الست تعلم ان المعقول مما تحكم به بديهة بقبح كشف الكرب وشدة الحر والبرد والمطر والريح على من ليس له شهادة ولولا ان الله جل شانه نسب اليه في الاحوال والاقدام عليه

الرابع ما رواه الكليني في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال بني الاسلام على خمسة اشياء الى ان قال اما لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من اهل الايمان ثم قال اولئك المحسن منهم يدخله الله الجنة بفضل رحمته
والرواية اعتنا موضع الحاجة وهذا الاخير لا معنى

مقدم لعابة الناس وسفهوا ارائه وقالوا انه مجنون وكذا الهرولة ورمي الجمار وادوار الموسى على راس الاقرع والاريب في اشتماله على اطرف حكمه وخفاء وجه الحسن على العقل في التكاليف عنه عن زيك البداءة بظاهر الذراع وباطنه في الوضوء والنهي عن السرف في استعمال الماء ولو على شاطئ البحر وطلب التيمم مع العلم بعدم الماء ونحو ذلك فكيف يصح لعبدها كلها حديث الملازمة قلت كل ما نافيها كان بديهي الحسن او القبح مقطوعا بعدم عروض المخالفة كالعدل والظلم وانقاذ النفوس المحترمة واتلافها لا ما كان مظنه للعروض فانه لا يكشف وهذا كما احتج بعضهم في التعويل على الخبر الضعيف في المندوب بانه يرجو النفع ما من الضرر فيكون حسنا ويتوجه عليه ان فيه مظنة التشريع وبالجملة فالقطع بما هو عليه حين القطع ويتبع العقل لما ذكر في المناسك بعد ثبوت الداعي ولاسيما مثل هذا الداعي مصنوع واي حكمة ابلغ في الابتلاء بالتسوية بين الشريف والضعيف والملك والسوقة في الاتيان الى بيته من كل فج عميق عراة حفاة شعثا غبرا متسربلين بالخضوع والخشوع والاستكانة قد نبذوا الملاذ والنساء والطيب وراء ظهورهم وفارقوا الاهل والاولاد والبلاد يضجون بالسؤال ويلبون بالتلبية ليشاهدوا امام اليه صائرون يوم القيامة وكذا كل عمل من تلك الاعمال وان كان مما ينكر بالنظرة الاولى واذا تاملته وجدته على جانب من الحسن تقتضيه الحكمة ويحكم به العقل قوله فائدة هذا الخلاف نادرة الخ اقول تظهر الفائدة في مقامات الاول احكام اهل الفترة والثاني اهل البلاد النائية عن بلاد الاسلام وهم اكثر من ان يحصوا الثالث خدم اهل الكفر المتمهنون بالاعمال وان قربوا من بلاد الاسلام الرابع من يبعث به الشك في العلماء او حيل بينه وبينهم الخامس من لزمه العمل على القول وان كان مجتهدا وهو لا يقدر على السؤال او هو لجنس الادلة وان علم ان هنا لك ادلة في الجملة السادس ما جاء النص معارضا لحكم العقل فان من يثبت هذا الاصل ينزل النص او يعتقده او يرده في المتشابهات وان كان من التنزيل في نحوه من السنة المتواترة ان كان من غيره ومن ينفيه ياخذ بالنص وان كان في اخبار الاحاد السابع الحكم في المخالف فانه تقبل شهادته فلا تقع توليته اسعيب هنا عن شذوذ قوله الرابع ما رواه الكليني الخ محل الشاهد من هذا الخبر قوله عليه السلام ويكون جميع اعماله بدلالته اليه وذلك انه حكم بتوقف الايمان وقبول الاعمال واستحقاق الثواب على كون جميع الاعمال بدلالة ولي الله ولا ريب ان من صدر بعض اعماله عن مجرد حكم العقل لا يكون عاملا بدلالة الولي الله فلا تكون جميع اعماله عن الدلالة وكان قوله عليه السلام على التفسير اي من تشملها وانت تعلم انه لا يريد جميع افعاله حتى مقادير حركاته وسكناته واعداد انفاسه وكيفيات حديثه ومحاوراته

لبداهة احكام هذه الافعال واخراجها فلا يحتاج فيها الى الرجوع ولا يقع في مثلها التشريع ولا يدور عليها الايمان وانما يريد ما يحتاج الى التوقيف والرجوع الى ارباب الشريعة من العبادات والمعاملات ولا ريب ان ما قطعت به العقول بعيدة او قريبة كبر الوالدين ورد الامانة والاحسان واحسان المعروف كالظلم والعدوان وقتل النفوس بل ومن ضروريات الدين كوجوب الصلوة والصوم واستحباب الصلوة في المساجد وحرمة الزنا وشرب الخمر ونحو ذلك من القبيل الاول وما كان يجب على مؤمن ماله بيت مال الامام في رد الامانة وبر الوالدين المؤمنين ومواساة الفقراء واجتناب الجناية والظلم والسرقة وشرب الخمر والزنى والاعراض المنع من البقاء على الحيرة واتباع كل ناعق من غير بصيرة كما يقع لكثير من الناس ممن يحب الخير واهله ويجتهد في العبادة ويكثر الصدقة لكنه يقتدي بكل امام ويجيب كل داع فاذا جاء الى المدينة يرجع الى آل الله وسلم واخذ منهم كما ياخذ عن غيرهم من ائمة الضلال والحاصل انه يتولى المؤمن فالذي عرف ولي الله واقتدى به وحبس نفسه عليه ولم يقبل بغيره فكان قوله وتكون جميع اعماله بدلالته كناية عن الاقتداء به والاعراض عن غيره من ائمة الضلال ومثله شايع في العرف تقول انا اقتدي بفلان وارجع اليه في جميع اموري وهو قد يدعهم ويرجعهم في احكام الدين ولا يريدون به الا ما ذكرنا قوله وهذا الخبر الخ كان محاصله دعوى ان حكم العقل لا يكون معتدا كالحكم الشرعي اصلا بالسلب الكلي سواء في ذلك المعارف وغيرها من الاعمال البدنية ولما كان هذا الخبر مخصوصا بالاعمال نبه على ان هذا الخبر لا ينهض على تمام الدعوى فرجح الاقتصار على مضمونه والاعراض عما كان ادعاه سابقا واستنهض له الوجه الاول ولما توجه عليه ان اختصاص بعض الادلة لا يمنع من عموم البواقي وليس هذا من باب الجمع بين العام والخاص بتحكيم الخاص بل مع تعاضد الادلة على بعض الاحكام واختصاص بعضها بالبعض اعاد الحيث يكون الخاص منافيا للعموم لا بمجرد اقتصاره على ذكر البعض احتاج في الاعراض عن دعوى العموم الى التعلق بما يمنع من ارادته كالنص الدالة بعمومها على تعذيب الكفار من اهل الفترة على كفرهم فلولا استقلال العقل في الاصول والاكتفاء به لم تقم الحجة عليهم فكان يقبح تعذيبهم لكن هذه الخطابات بعمومها دلت على التعذيب ويتوجه عليه ان قواعد الجمع تقتضي تحكيم ما دل على عذر اهل الفترة وانه لا تعذيب قبل البعثة في هذه النصوص الدالة بعمومها على التعذيب ثم لعموم هذه خصوص للمعحلة انها على نفي العموم سلمنا انها على عمومها ولكن قيام الحجة في التعذيب غير منحصر في تحكيم العقل والاكتفاء به لم لا يكون لدلالة الشرع السابق فان التكليف

بالمعارف العلم بوجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته وحكمته وارسال الرسل وانزال الكتب والحساب والجزاء والجنة والنار وكذا ضروريات الفروع كالصلوة والصيام ونحوهما مما لا يكاد يندرس بطول الفترة سلمنا ولكن تكليفهم يوم الحشر كما مر ثم ظاهر كلامه ان الحكم يتعين بين اهل الفترة على الكفر مما يتعلق باثبات الاذعان بين حكم العقل وحكم الشرع وليس كذلك بل الذي يدور على الملازمة في الاحكام الفرعية واما الاعتقادات فتكفي فيها دلالة العقل اما بقاعدة الحسن مع قطع النظر عن الملازمة كما في تعليل افعاله تعالى بالاغراض وعدم خلقه لافعال العباد او بغيرها كما في اثبات الصانع والعلم والقدرة والحكمة وغيرها بالاثار واما وجوب المعرفة فيكفي في اثباته وجوب شكر المنعم الثابت بقاعدة الحسن نفسها وذلك ان شكر المنعم بما يليق به انما يتم بالمعرفة ثم ان الدلالة على ثبوت التعذيب غير منحصرة في عموم هذه الخطابات ولا مختصة بالكفر فانا نجوز على تعذيب اهل الفترة على ترك الايمان وفي الفروع وبيان العقول والاديان كيف ونحن نقول ان الارض لا تخلو من حجة كما استفاضت به الاخبار ولا يريد بعثة الرسول اكثر من وجوده او وجود اوصيائه وعلى هذا فالحجة قائمة في سائر الاحكام فضلا عن الضروريات وليس على الحجة الطلب ليتعلق بانه في ايام الفترة بحت الخمول فلا تقوم به الحجة كيف وعدم خلو الارض منه ليس الا لاقامة الحجة والا لزم نقض الغرض بل على الناس التفقد والتفتيش والسؤال عنها والرجوع اليها ولو لم يكن مما يقود الى تحريها ويدل عليها سوى وجود اهل الملل وحملة الاديان واشتهار صوامع الرهبان لكفى حجة على اهل الكفر قوله من حيث الوجوب الخ يريد ان المعارف لو توقف وجوبها على الشرع لم يجب على اهل الفترة لعدم الشرع لكنهم يعذبون عليها لا ستقلال العقل بوجوبها وذلك لدلالة قاعدة الحسن نفسها على وجوب شكر المنعم واستلزام شكر المنعم المعرفة قوله فان قلت الواجب العقلي الخ هذا هو الطريق الاخر الذي اشرنا اليه عند بيان التلازم ومرجع الحكمين وحاصله يرجع الى دعوى عدم الملازمة بين الاولى ان كل ما كان ممقوتا مبغوضا عند الله تعالى كان فاعله مستحقا للعقاب وهذه وجدانية وما يبنى عليها ان المولى اذا عاقب عبده على ارتكاب ما يمقته يبغضه مع علمه به للطالب لم وما ذاك الا لمكان الاستحقاق الثانية ان كل عقاب يستحق يجوز وقوعه ويرونه من القوة الى الفعل وانما احتيج الى هذه بناء على ما حظه تجويز وقوع العقاب في مفهوم الواجب والحرام حتى يكون الواجب ما يستحق تاركه العقاب ويجوز عقابه والحرام ما يستحق فاعله ذلك ويجوز وان كانت بديهية ايضا فان تجويز الوقوع اقل مراتب الاستحقاق الا ان الله تبارك وتعالى تفضل

فنفي العقاب قبل البعثة وكان ذلك منه تعالى وعدا لا يخلف الوفاء به فلا يجوز المكلف بعده وقوع العقاب بمجرد الاستحقاق فكان مبنى الجواب على منع الثانية ولو بالفرض ولم يتبع المصنف بذلك حتى توقف في الاولى ومنع بداهتها وطالب فيها بالدليل ونحن نقول منع بداهة الاولى مكابرة على الوجدان واما الكلام في الثانية فاول ما فيه دعوى اخذ تجويز وقوع العقاب في مفهومي الواجب والحرام فحيث المنع انما الواجب ما كان مطلوبا فعله مع المنع من تركه والحرام ما كان مطلوبا تركه مع المنع من فعله وبالجملة فالايجاب والتحريم هو الطلب على وجه الحتم وهذا القدر يكفي في اثباته بثبوت الاستحقاق فان ما حكم باستحقاق تاركه او فاعله العقاب كان مطلوبا فعله او تركه على وجه الحتم نعم تجويز وقوع العقاب هو الرادع عنه لكثير الناس عن المخالفة واما عند اهل المقامات العالية فيكتفون بمجرد المحبة والبغض بل بمجرد الموافقة والمخالفة سلمنا ولكن الاستحقاق يستلزم التجويز قطعا فانه متى امتنع في الحكيم ان يعاقب فلا استحقاق ومتى ثبت الاستحقاق ثبت جواز العقاب وعروض ما يدل على عدم وقوع العقاب لا ينفي الاستحقاق كما ان العفو كذلك الا ترى ان امتناع المولى عن عقاب العبد على عصيانه لعارض رافع للعصيان كلا سلمنا ولكن دلالة الاية على المنع من التجويز في حيز المنع لما تقدم وكيف يجوز تنزيلها على ذلك وهو نقض للغرض واغراء بالقبيح والاعراض عنه وترك الاستحقاق على حاله واستلزامه لتجويز الوقوع لطف واجب مقرب الى الطاعة مبعد عن المعصية وقوله السيد الشارح لو كان هذا اغراء لكان جميع ما يدل على سعة رحمته وتجاوزه عن العاصي اولى بان يكون اغراء وكذلك قوله عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر يدفعه ان اقصى ما ذكر تجويز العفو وهو لا يستلزم القطع بنفي العقاب والاغراء انما جاء في الاية منه ثم لقائل ان الاغراء انما يتحقق لو ورد مثل هذه الاية على اهل الفترة اما اذا وردت بعد بعثة الرسول وظهور الدعوة فلا اغراء وقد يجاب بان الاغراء يرد على المعهود الشرع وقد عرفت ان نظائرها كثيرة ويكفي لو فرض ولو في البعض لكان القبح وخلاف مبنى هذا الجواب على ان الغاية في التعذيب وورود السمع بالتكليف من حيث ان الزمن من البعثة اقامة الحجج الظاهرة بعد قيام البينة ومن لم يبلغه السمع من الامة او حيل بينه وبينه للعذر عن دون تقصير وقد سمع هذه الاية يكون بمنزلة اهل الفترة وان كان من اهل البعثة فلا يبالي بارتكاب ما يمقته الله مما يقبحه العقل ويحظره وهو الاغراء لكنا نقول في الاية خروج عن الظاهر انما الظاهر ان الغاية مطلق البعثة فمن بلغته الاية وعلم بالبعثة جاز التعذيب في ارتكاب القبائح وان لم يبلغه ما نزل في تلك من الاحكام ولم يقصر في ذلك فلا اغراء فتامل وكيف كان فقد كفانا المصنف مؤنة ذلك بالتزامه فيما ينكره هذا التنزيل تغريرا او نقضا للغرض قوله فان قلت في اذاكان

الامر على ما ذكرت اه لما كان ابتناء الحكم الشرعي على العقلي مبنيا على الملازمتين المذكورتين وقد نفى الثانية
بالاية توجيها لانه لا وجه للتوقف والتطويل كان ينبغي على هذا القطع بالمنع من الاستدلال بحكم العقل على حكم الشرع
وهذا الذي اراد بتوجيه هذه الطريقة اي حقيقتها فاجاب بان منشأ التوقف والتردد ما مر في وجوه
النظر المقتضية لنفي الملازمة ومن هذا السؤال الدال عليها والا فظاهر الاية وان اوجب صرفها عن ظاهرها لما تم
عليه من الحال فيه سلم فلم يبق فيه الا المناقشة اشار اليها بقوله ويبقى الكلام في صحة الملازمة المذكورة وحاصله
التردد من تعارض الادلة اعني وجوه النظر وهذا الدليل وانت تعلم ان الذي اوجب تخصيص الاية وصرفها عن
ظاهرها جار في جميع وجوه النظر عدا الثالث اعني حديث اللطف [illegible] فيبقى التعارض بينه وبين هذا الدليل
الضعيف كيف كان فكان عليه ان يمنع في الحجية على البت لان الثالث لم يتم بعينه وجه عليه من النظر فيبقى الاخذ
مع الاصل على انه لم يلتفت الى بطلان باقي الوجوه ولعله لحظ هاهنا انه ليس من الالطاف الواجبة فاعرض عن
الكل وراعى هذه الملازمة لتمكنها في نفسه لكنه لم يظهر له ما يقطع الحجة في مقام الخصام ويدل على ان اعتقاد
راي منع بعض العلماء فتوقف وهذا كله من التسرع وعدم التروي وضعف المقام وانت قد عرفت ان شيئا
من وجوه النظر لا ينهض لهدم الحجية وان الملازمة التي توقف فيها بديهية ومن ثم رجحت في نفسه واعرض
لما ثقاعه سائر ما تعلق به واما ما وقع لبعضهم من المنع فسيأتي تبيانه ان شاء الله تعالى ما فيه فلا تغتر به
قوله وقال السيد اه وجه التعلق بانه جعل الشرعي في الحرام الشرعي بانه القبيح الذي قد علم الله المكلف
بقبحه الواقعي بان نهاه عنه او نصب له ما يدله على ذلك من دون تصريح بالنهي فقولهم حاله او من حال الشارع
لمفهوم الموافقة فلو كان ما يستقل به العقل محرما في عداده لاشار اليه في التعريف ولم يهمله ولقائل ان
لا يكون المعنى او دلالة على قبحه من حاله دليل اعم من مراعاة حال القبيح دليل ويكون اشارة الى ما يستقل به
العقل ويراد بالدليل ما يعرف بمراعاة حاله من الصفات والوجوه والاعتبار ثم سلمنا ولكون الحكم الشرعي
والمحكوم عليه شرعا في اصطلاحهم هو الذي تعلقت به اوامر الشارع ونواهيه كما مر فلا اشارة اليه
سلمنا ولكن لما كان كل ما يستقل به العقل منصوصا صريحا او فحوى صح الاقتصار على المنصوص لذلك ولم
ثم اني رجعت الى التذنيب فاذا الثابت فيها مكان او دلة او دل بالمجهول وهو مع السوق صريح فيما ذكرنا
او لا نكار لنا الا علينا فالذي يدل على انه لم يرد به الا ذلك ان الذي حداه على تحديد الحسن والمباح
في هذا الباب الذي عقده الكلام على ما يصح الانتفاع به من الافعال والاضرار فيه على الحد بالجملة ما لا يعلم قبحه لعقل

هل هو

هل هو على الاباحة او الحظر او التوقف فان ما علم قبحه بالعقل لا كلام لاحد في حظره كما ذكر الشيخ في العدة حتى جعل المحظور
ما حكينا ومعنا المباح قيل ذلك بانه الحسن الذي لا مدح فيه وقد اعلم المكلف او دل على ذلك من حاله انما هو التمهيد لما
يختاره في ذلك من القول بالاباحة وذلك انه استدل على الاباحة بان فيما كان من ذلك القبيل نفع خالص من المضرة
العاجلة والاجلة وعلى انتفاء العاجلة بانتفاء طرقها وعلى انتفاء الاجلة بعدم السماع اذ لو كانت لوجب على الله تعالى
الاعلام فانه من اشفاء الالطاف وجوبا فكان حسنا لا مدح فيه والمكلف وان لم يعلم به الله تعالى فقد دل على ذلك من حاله
وهو المباح ومن هنا تعرف حال استشهاده بما سيأتي من كلامه قوله وذهب الفاضل الزركشي اه لما كان مبنى
حكم العقل بالحسن والقبح على كون ما للافعال مع قطع النظر عن تعلق خطاب الشرع بها كان القول بالاول مستلزما
للثاني لا بينا انه عليه وكان اثبات الثاني دليلا على الزام الاول فقضت الاشارة بالقول بانهما ذاتيان الى
ما هو المقصود في هذا الباب من القول بحكم العقل بهما واتمام اثره لانه بمنزلة سوق الدليل مع الدعوى ثم تفسير
الذاتي بما اشرنا اليه من انه ما ثبت للفعل مع قطع النظر عن تعلق الخطاب به ثم الشرعي به سواء كان صفة ذاتية
له كالحسن في الصدق النافع والقبح في الكذب الضار او عارضية كما في العكس وكضرب اليتيم للتأديب تفسير معروف
فيما بينهم متناول لسائر مذاهب المعتزلة على اختلافها وتفصيلها على وجه الاختصار وان الاوائل منهم ذهبوا
الى ان ثبوتها للفعل بذاته لا بصفة توجبه وفتيا الخصوم بصفة توجبه في القبح فقط وقال الجبائية بوجوه واعتبارات
واورد على جعلهما ذاتيين بالمعنى الاخص امور احدها انهما لو كانا ذاتيين لم يختلف محلهما فلم يصر الحسن قبيحا
ولا القبيح حسنا اصلا لان ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف لكن الاختلاف ثابت كما في الكذب النافع والصدق
الضار الثاني لو كانا ذاتيين للزم بطلان النسخ من حكم الى حكم كالوجوب الى الحرمة وبالعكس الثالث لو كانا
ذاتيين لاجتمع النقيضان حيث لا تقول لاكذبن غدا صدقت او كذبت فان صدقت فالحسن لكان الصدق
والقبح لاستلزامه الكذب القبيح وملزوم القبيح قبيح وان كذبت فالقبيح لكان الكذب والحسن لاستلزامه الصدق
في قولك لاكذبن والمفضي الى الحسن حسن وبالجملة يلزم ان يكون فعل واحد حسن بالذات قبيحا بالذات فيلزم
ان يكون شيء واحد منشأ للحسن والقبح وانه محال للتناقض المذكور وهذا بخلاف ما لو كانا شرعيين كما
للاشاعرة او اعتباريين كما تقوله الجبائية اما الاول فلسقوط احدهما عند التعارض ولا ضير لانه تحقق بجعل
اعتبار الشارع وجعله واما الثاني فلاختلاف المناط فانه حسن يكون من جهة وقبيح من اخرى وبالجملة لا
اجتماع محذورا واجيب عن الاول بالمنع من الاختلاف في ذلك بادخال ما يقع به الاختلاف في مفهوم محلها و

نوضيحه ان القتل الواجب مثلا وان كان عين القتل المحرم بحسب اصل الحقيقة الثابتة للقتل في نفسه لكنه
مخالف له في الحقيقة المعتبرة شرعا فالقتل من حيث انه بحق حقيقة ممتازة تقتضي الحسن بذاتها ومن حيث
انه بباطل حقيقة اخرى مغايرة الاولى تقتضي بذاتها القبح وقد يلجيء بهذا الجواب بين القول بالذاتي
ومقالة الجبائية حتى يكون النزاع لفظيا اذ غاية ما هنالك ان هؤلاء اعتبروا الجهة داخلة في الماهية
والجبائية اعتبروها خارجة ولم يجعلوا الا الحقيقة الاصلية وبالجملة فالمنشأ على كلا القولين هو الامر الزائد على
اصل الحقيقة غير ان الجبائية في غاية ما يتكلفه وللمعتزلة اعتباره ماهية مركبة من اصل ماهية الفعل والجهة الزائدة
وربما يجاب بان الكلام في القتل الواجب والحرام مثلا لا مطلق القتل ولا ريب في دخول الجهة في مفهوميهما وربما
اجيب ايضا بان في الكذب النافع انما يأتي القبيح لان الكذب صار حسنا وفي الصدق الضار ارتكاب
اقبحهما وهو التسبب بترك الكذب الى ما هو اقبح منه من اتلاف نفس ونحوه لان الصدق صار قبيحا بل حسن مع
انجاء القبائح فيه ان هذا الكذب من اعظم الواجبات فيكون حسنا وهذا الصدق من اشد المحرمات فيكون قبيحا وعن
الثاني بالجواب الاول على التقريب واضح وعن الثالث بان المحال من اجتماع النقيضين ما هو اجتماعهما في محل واحد
حقيقة وبالجملة ان يكون متصفا بهما اتصافا حقيقيا فان كان احد الاتصافين حقيقيا والاخر بالعرض وباعتبار
اللازم جاز لان الاتصاف العرضي ليس باتصاف في الحقيقة فلا اجتماع وذلك كاتصاف الجالس في السفينة الجارية
بالسكون والحركة وما نحن فيه من الثاني وذلك انك اذا صدقت في غد فاتصافه حسنا بالحسن حقيقي
وبالقبح انما جاء بالعرض وباعتبار استلزامه لكذبك في قولك لاكذبن غدا واذا كذبت فالامر بالعكس وبالجملة
فما يستلزم القبيح لا يكون قبيحا بالذات بل بالعرض وما يستلزم الحسن ليس بحسن بالذات وقد تكلم [illegible]
هل ما الصدق قبيحا وفي هذا الكذب حسنا نحو قلتم ان حسن الافعال وقبحها ذاتي [illegible] الاجتماع [illegible] بان
هذا الصدق في نفسه حسن والقبح انما هو في [illegible] الكذب [illegible] الصدق [illegible] السفينة
الى الساكن فيها صفة لاحدهما ليست صفة للاخر في الحقيقة [illegible] قلنا ان الفعل في حد ذاته اما ان
يكون حسنا او قبيحا ولسنا نمنع ان نثبت لما كان حسنا بالذات قبح بالعرض او بالعكس فانا لا ندعي
ان كل حسن وقبح ذاتي على انه قد يمنع لزوم المخالفة لهذا الصدق لا مكان المواقعة بخبر آخر يكذب فيه
هذا لا يمنع حينها فانا نستقل الكلام الى الخبر الذي يكذب فيه على ان اقتضاء القطعي من خصوص المثال [illegible]
بالحر كان [illegible] الكذب غدا في الاخبار عن موت زيد مثلا فيصدق فيه مع ان لزوم الحسن فيها اذا كذب غدا

ثابت

ثابت فان ذهبت تقول ان ملزوم القبيح معدود من القبائح عند اهل العقول حتى اذا قلت لا جلس في هذا
المكان وجلست في غيره عد جلوسك هذا قبيحا لكان المخالف وان لم يكن قبيحا في نفسه قلنا قبحه عندهم نحو
الساكن في السفينة لكان تحول السفينة اذا وقفت لم تجد هذا متحركا ولا ذا قبيحا على انا لا نقول انه لا قبح في
هذا الصدق اصلا بل هو كالخلف في الوعيد وكذلك الحسن في هذا الكذب بل هو كما اذا توصلت بالظلم
وبالقتل والسرقة والزنا فهلا ترى ان اهل العقول يحسنون ذلك بوجه من الوجوه ولعل هذا هو التحقيق
في الجواب واستدل الخصم من الاشاعرة على نفي الذاتية بلزوم قيام العرض بالعرض وهو باطل لان حقيقة القيام
التبعية في التحيز ولا تحيز للعرض وانت تعلم ان هذا الوهم لم يتصف عرض بعينه لكن الاتصاف متحقق
كاتصاف الحركة بالسرعة والبطؤ والمنع من قيامها بها يمنع من اتصافها بهما لامتناع صدق المشتق على
شيء مع قيام المبدأ بغيره والحكماء على ان القيام هو الاختصاص الناعت كالملكات النفسانية في النفس
الناطقة اذ لا تحيز لها لتجردها عندهم وهو الذي حداهم على هذا التفسير فلا يمتنع قيام العرض بمثله
لجواز اختصاصه بمثله اختصاصا ناعتا وربما نقض عليهم بما لو فرضا شرعيين فان تعلق الخطاب بالفعل
معنى وجودي قائم في الفعل وبيانه ان التعلق امر اعتباري ولا قيام ثم التحقيق ان الحسن من الامور الاعتبارية فلا
قيام اصلا وذلك لان حسن الفعل عبارة عن كونه بحيث يستحق فاعله المدح والثواب والقبح عبارة عن كونه
بحيث يستحق فاعله الذم والعقاب ومعنى كونهما ذاتيين ان العقل يحكم بهما لذات الفعل لا لامر خارج عنه ثم
الحق ان كلا من الحسن والقبح قد يكون ذاتيا كالصدق والاحسان والكذب والعدوان عند عدم العارض وقد
يكون عارضيا كهذه الامور عند عروض المقبح والمحسن ثم كلام الزركشي في التنبيه الثاني صريح في اختياره
لهذا المذهب ونصرته له قوله الاول لانا الخ ليت شعري كيف صح لصاحب الجمع وغيره ان ينسبوا الى العدلية انكار
حكم الشارع بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع واوامره ونواهيه بمرأى منهم ومسمع وقد ملئت الكتاب المجيد
السنة الغراء والاجماع منعقد على استحقاق الممتثل للثواب والمخالف للعقاب فان اراد بتعيين الشارع
وتقبيحه حكمه بالحسن والقبح هذا الذي رمى العدلية بانكاره امره ونهيه كما هو المراد عندهم فهذا مما لا يعقل
انكاره والمسلمون متفقون عليه وان اراد به ما تبتني عليه الاوامر والنواهي عند العدلية من الحكم باستحقاق
المدح والذم وادراك ما عليه الافعال في نفس الامر والواقع قبل الامر والنهي وهو الحكم بالحسن والقبح في الحقيقة
فلا ريب في هذا الا ان العدلية والمنكر له انما هم الاشاعرة ومن ثم قلنا انهم كما عزلوا العقل عن منصب الحكومة كذلك عزلوا

منزلوا الشرع واقصى ما اثبتوا هو ايجاد الحسن والقبيح الذي هو تعليق الامر والنهي وليس فلك حكم اوليس جملة
مقالتنا ان الفعل الاختياري في حد ذاته مع قطع النظر عن المدرك الحاكم به والمكلف اما حسن فيستوجب او قبيح
فيحرم فهذا الحكم يثبت لها في نفس الامر والواقع ثم ان العقل اذا اطلع على الواقع حتى جزم والشارع ولا بد
ان يطلع بان كان حسنه او قبحه الواقعي ويطلعان على ما هو عليه في نفس الامر ثم اذا اطلعا اختيارا وكرها ثم انما
اختيارا وكرها حكما في انفسهما بلزوم الفعل والمنع منه ثم اذا حكما بذلك الزاما وضعا ثم يقف العقل هاهنا واما
الشارع فانه انما يبلغ الى هذه المرتبة بيت حينه ويبعث رسله ويعد ويوعد وارشد ويهدد صنيع السلطات
القاهر والطبيب الشفيق الماهر فعليت شعري في اي مرتبة انكروا حكومة الشارع وعزلناه واثرنا العقل في
الاطلاع على ما في الواقع ام في الجبرة والاكراه ام في الحكم باللزوم والامتناع ام الالزام والمنع وقد شركناهما
في ذلك كله حيث يكون العقل طريقا ام في المرتبة الاخيرة وقد عزلنا العقل عنها حتى استبد بها الشرع كما
استبد في اكثر الافعال بجميع المراتب وهل الشارع الا من شرع الحجة ودعى اليها ووعد وتوعد عليها اللهم
الا ان يكون الغرض التشنيع عليهم بعزل الشارع عن الحكومة كالحكماء نعم ربما توهم ذلك من لا دربة له بالحال
من قولهم الحسن والقبح عقليان في مقابلة قول الاشاعرة انهما شرعيان فيظن انهما على طرفي نقيض وقد
عرفت انا انما نريد بقولنا عقليان ان العقل مما يدركهما ردا على هؤلاء حيث زعموا انه لا مدرك لهما
لا حاكم بهما الا الشرعي ثم قد يظهر من قول الزركشي في المعتزلة انهم انما يقولون ان العقل يدرك ان الله تعالى
شرع الاحكام ان حكم العقل الذي وقع النزاع فيه بين الفريقين هو ادراكه ان الله تعالى شرع الاحكام
بحسب المصالح والمفاسد وليس كذلك والا كان هذا الحكم ايضا مما تقول به المعتزلة وتنفيه الاشاعرة لكن
الحكم الذي وقع فيه النزاع وعقد له الباب ونفاه الاشاعرة عن العقل وخصوه بالشرع هو حكم العقل
بالحسن والقبح وادراكه استحقاق المدح والذم فان المعتزلة لما اثبتوا هذا للعقل نفاه الاشاعرة
وخصوا الحكم بالحسن والقبح بمعنى الامر والنهي بالشرع والحاصل ان العقل اذا ادرك جهات الحسن
والقبح المسماة بالمصالح والمفاسد حكم بالحسن والقبح اي باستحقاق المدح والذم والثواب والعقاب
والذم ووضع وحكم بان الشارع حاكم بذلك ايضا وبانه مطلوب فهناك احكام والذي عقد له الباب انما
هو الاول اعني حكمه بالحسن والقبح والباقي مبتنية عليه ثابتة له بلا ريب كما يظهر من قوله فصار عند المعتزلة
حكمان احدهما عقلي والاخر شرعي تابع له بعد قوله والحكم الشرعي تابع لهما اي للمصالح والمفاسد ان الحكم

الشرعي

الشرعي العقلي الذي وقع فيه النزاع واثبته المعتزلة ونفاه الاشاعرة هو المصالح والمفاسد او علم الله تعالى بها
وهذا انما يتم على ما اشرنا اليه في مفتتح الباب في بيان وجه تبعية حكم الشرع لحكم العقل من جواز التزام كون حكم الله
تعالى بالحسن والقبح الذي يبتني عليه امره ونهيه حكما عقليا لكنه لا يتم حولهم ويريد بقوله فهما عندهم موديات
الى العلم بالحكم الشرعي ان ادراك العقل لهما وعلمه بهما مؤد الى العلم بالحكم وبقوله والحكم الشرعي تابع لهما الخ ان
ليس الحكم الشرعي عينهما ليلزم القول بنفي الحكم الشرعي بل هو مغاير لما مبني عليهما فهنا حكمان وقوله فبان
انهم لا يقولون الخ يريد فظهر مما مر انهم لا يقولون ان الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه اعني كون الفعل بحيث
يستحق فاعله الثواب والعقاب ليس بشرعي بل كما يثبتون للعقل فيه حكومة يثبتون للشرع ايضا كيف لا
وهم انما يثبتون الحكم للعقل في البعض وللشرع في الكل قوله الثاني ما اشتهر عليه المتأخرون يريد ان ما نسبه
صاحب الجمع الى المعتزلة من القول بكلا الامرين اعني حكم العقل بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه وترتب الثواب
والعقاب على مجرد حكمه وان لم يرد فيه من الشرع شيء انما هو المشهور فيما بينهم وليس محل اجماع كما هو ظاهر
الشيخ فان جماعة منهم توسطوا فلم ينكروا كلا الامرين كما صنع الاشاعرة ولا قالوا بكليهما كما عليه جمهور
المعتزلة بل ذهبوا الى الاول وانكروا الثاني كما توسط قوم من الاشاعرة كذلك وابو حنيفة وان كان منتقما
على الاشعري بنحو ثماني مسائل لكنه على المذاهب التي عليها الاشعري كالكلابية ونحوهم وكان يقول بالجبر وا
وقدم القرآن ونحو ذلك من مقالاتهم الفاسدة وكيف كان فليس على طريق المعتزلة ثم انكر هؤلاء الاشاعرة
الامر الثاني لا يدفع عنهم شيئا بعد الاعتراف بما يهدم عليهم اكثر مقالاتهم وقوله وهو المنصور لقوته من حيث
النظر ويشير بذلك الى الاحتجاج بالفطرة على العقل من الحكم بحسن بعض الافعال وقبح بعض ويقوله والآيات
الكتاب يحتمل ان يكون الى ما مرت الاشارة اليه من الاستدلال بالايات الكثيرة فيكون ردا على منكري الحكومة
راسا ويحتمل ان يكون اشارة الى ما دل على توقف العقاب على البعث فيكون ردا على القول بترتب العقاب على
مجرد حكم العقل وبقوله مسلات الخ الى ما اشتمل عليه مذهب اصحابه من الضعف والتهافت من حيث انه مجرد دعوى
في مقابلة الضرورة فاي دعوى اعظم منها مع ما ذكرنا من المناقضة بايجاب المعرفة فان انكار حكم العقل ينافي ايجاب النظر
وبالعمل بالقياس فانه مبني على تعليل الاحكام وهو اعتراف بحكومة العقل فينافي انكارها وبما استمرت عليه
طرايقهم كسائر العالم من التحسين والتقبيح والمدح والذم والتبهل في ذلك فكانت اقوالهم مناقضة لافعالهم
ثم وجدت السيد الشارح بقرب ان تكون الاشارة بالوهن والضعف الى رد القول بترتب الثواب والعقاب على

لكونه
مجرد حكم العقل فانهم يقولون بوجوب بعثة الرسول لطفا بالنسبة فيما يستقل به العقل لاعلام ما لا
يستقل فيه والتكليف بدون اللطف قبيح عندهم فلو جاز الثواب والعقاب فيما يستقل به العقل من غير
توقف على الشرعي لزم اما عدم كون بعثة الرسول لطفا بالنسبة اليه او حسن التكليف بدون اللطف
المفروض خلافهما وهو كما ترى قوله ولا ملازمة بين الامرين الخ لما بان ان هنا امرين حكم العقل بالحسن
والقبح ودعوى ترتب الثواب والعقاب على ذلك لما بين حكم العقل وحكم الشرع من الملازمة وكان الذي ينفع
انما هو الاول دون الثاني قال ولا ملازمة الخ اي ان هنا امران حكم العقل والملازمة بين حكمه وترتب الثواب
والعقاب ونحن نعترف بالاول وننكر الملازمة قوله بل التنبيه على ان الملازمة المذكورة آه ما ذا يجدي
الكلام بعد قيام الحجة على انا لا نعرف احدا من المعتزلة تكلم في ذلك واما من حكى عنهم من بعض الاشاعرة فما كان
ليحكي من اشعري شانه الجمود على الظواهر بعد ما ثبت لديه رفضه وتكذيبه العقل وانقياده لما ظهر عليه
العقل ان يحكم بالملازمة وهو يسمع الله يقول وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا او مثل هذا مما تقدم
كلام
عليه الحجج وتنطق به البراهين قوله واعلم ان المحقق الطوسي الخ ليت شعري اي موقع الاستشهاد من
فاعله
المحقق وهل حد القبيح العقلي الا بما حده الغير فان ما خالف مقتضى الحكمة حتى كان سفها استحق
عدم
الذم واحترز بقوله ويثبت آه عما يخالف قانون الحكمة ولا يبلغ بفاعله الى السفه فان ذلك لا يعد قبيحا
عليها
استحقاق الذم لكن يتوجه ان كثيرا من القبائح المقطوع بقبحها لدى العقول كلها المحكوم باستحقاق
الذم لا يعد فعلها سفها كالظلم وكان المحقق لم يتكلم فيما لم يرد الشرع بتقبيحه كلبس الفقيه لباس الجندي
وعدوه في المجامع ونحوه مكشوف الراس ونحو ذلك ولا ريب ان العادات في تقبيح ما كان من هذا القبيل على
البلوغ الى حد السفه قوله وقال بعض المتأخرين صاحب الغوايد المدنية وقوله وبينهما بون بعيد اي
ملازمة بينهما ولا يخفى ما في استعمال البون في نفي الملازمة وهو انما يستعمل في نفي الاتحاد كاطلاق اسم
المتكلم
على نفس الحسن والقبح والوجوب والحرمة الا ان يرجع الضمير الى المسلكين في الظاهر ثم ان ما
واما
بين الخبر والمسئلة اشد هو انما جاء فيما يشك في امره من الافعال دون ما قطعت العقول بقبحه و
ما ادعاه من ثبوت القبائح التي ليس فعلها بمحرم ولا تركها بواجب فكانه يريد بها ما لا يبلغ بالفاعل الى السفه
مما لم ينه عنه في الشريعة كما مثلنا فهي خفيفا المنع بل كل ما قطعت العقول بقبحه فهو في الشرع حرام اترى
ان الشارع لا يقبح القبيح ام يقبحه ويمنعه ثم يبيحه ان ذلك لقبيح ولا نعلم ان يمنع ترتب العقاب على كل

بل ما قبح

بل ما قبح في حد ذاته كما قد يقبح بين الاوباش والسفلة من الشباب والنقاذف والافعال المنكرة مع رضى كل عن
ما يقبح باعتبار العادات كما يكره من الملابس والمراكب والمجالس ويحصل التلازم بين قبح الفعل في نفسه وتحريم
الشرع ثم ان اشار بالنظر الى ما اسقطناه ومنعناه في ذلك محل الشاهد عنده وكانه يريد ما اشار اليه في
اخر الوجه الثالث من انه لا يكاد يوجد شيء يستقل به العقل الا وهو منصوص من قبل الشرع من حيث ان هنالك
وجوه كثيرة من القبائح العقلية لم ينص الشارع على تحريمها قوله وقال السيد آه قد عرفناك ان السيد اورد
هنا في الكلام على ما لم يحكم العقل بقبحه وذلك انه بعد ان حكى الخلاف فيه وحكم بالحسنة واحتج بان فيه نفع
خالص من المضرة العاجلة والاجلة ودل على خلوصه من العاجلة بفقد طرق العلم بها وانتفاء امارات الظن عليها
وقال ان تجوز المضرة في العقل من غير امارة عليه ملحق بظن اصحاب السوداء قال واما المضرة الاجلة الخ ما حكى
عنه وهو كما ترى لنا كسابقه لا علينا ومنشاء الوهم قوله يقتضيه قبح الفعل يزعم ان المراد حكم العقل بقبحه
وانما المراد ان ما لم يكن فيه مضرة عاجلة ولم يعلمنا الشارع بقبحه وبترتب العقاب عليه فهو مباح اذ ليس
فيه الاحتمال ان يكون في الواقع قبيحا يقتضي ترتب المضرة الاجلة وهي العقاب عليه ويبطله انه لو كان كذلك
اوجب على الشارع ان يعلمنا بذلك فلما فقدنا السمع في ذلك علمنا الانتفاء الواقعي وكنا قد دللنا على حسنه
حاله هنا مع ان طريقة السيد في ذلك معروفة كيف وهذا الشيخ في العدة يحكي اجماع العلماء المحصلين فضلا
عن اصحابنا على الملازمة بين المقدمتين وان ما علم العقل جهة قبحه فهو في الشرع محظور وما علم جهة وجوبه
فهو واجب او جهة ندبه فهو مندوب قال ما انقسم افعال المكلفين لا تخرج عن ان تكون حسنة او قبيحة والحسنة
لا تخرج من ان تكون واجبة او ندبا او مباحة وكل فعل يعلم جهة قبحه بالعقل على التفصيل فلا خلاف بين اهل
العلم المحصلين في انه على الحظر وذلك نحو الظلم والكذب والعبث والجهل وما شاكل ذلك وما يعلم جهة وجوبه
على التفصيل فلا خلاف ايضا انه على الوجوب وذلك نحو وجوب رد الوديعة وشكر المنعم والانصاف وما شاكل
ذلك وما يعلم جهة كونه ندبا فلا خلاف ايضا انه على الندب وذلك نحو الاحسان والتفضل قال وانما كان الا
في هذه الاشياء على ما ذكرنا لانها لا يصح ان تتغير من حسن الى قبح ومن قبح الى حسن وحيث بان ان حكم ما يستقل
به العقل وان الاحكام في الشرعية على نحو ما حكم العقل ورد بها الشرع ام لم يرد وان كان الغرض الاصلي الذي
عقد له الباب اثبات كون حكم العقل حجة شرعيا فالكلام في الحجج الشرعية وليس الكلام في بيان احكام الافعال تعالى
في انفسها مع قطع النظر عن ورود الشرع فلا شغله ببيان ما لا يستقل بادراكه العقل وان حكم في الشريعة مع

الكلام في الاباحة والحظر

تحرير محل النزاع

قطع النظر عن ورودها فيه ما ذا وهذا الذي ارادوا بقولهم قبل ورود الشرع لاتفاق المسلمين على عموم التكليف
وعدم انقطاعه وعدم خلو الارض من نبي او حافظ للشرع ايقوم مقامه وان تكليف من كان في الفترة بالشرع السابق
ولكنه لم يبعث اليهم النبي حيث يكون موصلا الى البعض وذلك لتظهر الفائدة عند عدم الاطلاع على الحكم لبعد ورودها
ويكون اصلا يرجع اليه وان لم يتعرض له المصنف تتميما للفائدة وكما بعد تحرير محل النزاع فنقول من الناس من قال ان النزاع
كنازع الزبدة فيما ليس بضروري كالتنفس في الهواء فان ذلك كلام في كونه غير ممنوع منه عند من لا يجيز تكليف
لا يطاق والظاهر من كلام احمد هنا العقربان بينه وبين ما ذكر عموم من وجه فانهم جعلوه ما فيه منفعة قال الشيخ بعد
الذي حكيناه عنه واختلفوا في الاشياء التي ينتفع بها هل هي على الحظر او الاباحة او على الوقف فذهب كثير من
البغداديين وطائفة من اصحابنا الامامية الى انها على الحظر ووافقهم على ذلك جماعة من الفقهاء وذهب اكثر المتكلمين
من البصريين وهو المحكي عن ابي الحسن وكثير من الفقهاء الى انها على الاباحة وهو الذي يختاره سيدنا المرتضى وذهب
كثير من الناس الى انها على الوقف ويجوز كل واحد من الامرين وينتظر ورود السمع بواحد منهما وهذا المذهب
كان ينصره شيخنا ابو عبد الله ره وهو الذي يقوى في نفسي وقال السيد في الذريعة بعد ان عرف المباح والمحظور بما حكيناه عنه من قبل وقد اختلف الناس فيما يصح الانتفاع به ولا ضرر على احد فيه فمنهم من ذهب
الى ان ذلك على الحظر ومنهم من ذهب الى انه مباح ومنهم من وقف بين الامرين واختلف من ذهب الى الحظر فبعضهم
ذهب الى ان ما لا يقوم البدن الا به ولا يتم العيش الا معه على الاباحة وما عداه على الحظر ومنهم من سوى بين
الكل في الحظر ثم قال ره للخلاف بين هذه الفرقة يعني اهل الوقف وبين من قطع على الحظر في وجوب الكف عن
الاقدام الا انهم اختلفوا في التعليل فمن قال بالحظر يقول
كف لانه اعتقد انه مقدم على قبيح مقطوع عليه ومن
بالوقف انما كف لانه لا يامن كونه مقدما على محظور قبيح ثم اختار القول بالاباحة وحكم بعصمته وقال السيد الشيخ
ان الخالي عن النفع والمشتمل على المضرة خارجان عن محل النزاع كما ان ما علم نفعه وخلوه عن المفسدة كذلك
فان قلت كيف يعقل من العدلية التنازع في الضروري كالتنفس قلت ان ضروريته لا تخرجه عن الاختيار لكن
الحق ان العقل مما يدرك حسنه كالكذب النافع فلا وجه لدعوى حظره ممن يحكم العقل الا ان يقول
الاصل في كل فعل وتصرف حتى ما يستقل بحسنه العقل كرد الامانة الحظر لانه تصرف في مال الغير الا ما نحرج منه الا
ما قامت عليه الادلة العقلية والنقلية وكيف كان فمحل المراد بالاباحة والحظر ههنا الواقعيان حتى انه يجوز
في مجهول الحال ان يكون في الواقع على خلاف الاباحة عند المبيح او الحظر عند الحاظر او الظاهر بان بمعنى انه يجوز

ان يكون

ان يكون في الواقع على خلاف الواقع نعم السيد الاول فانه احتج على الاباحة بحصول النفع كما هو المفروض وما انتفاء
المضرة العاجلة بانتفاء طرق العلم والظن اليها والاجلة بانها لو كانت لوجب على الله ان يعلمنا بذلك وهذا
لو تم لدل على الواقعية والاكثرون بل الكل على تجويز ان يكون ما حكموا عليه بالاباحة او الحظر على صفة تنافي
ما حكموا به بان يكون ما حكموا به بحظره على صفة الحسن وما حكموا بالاباحة على صفة القبح او حسن يبلغ به
الى الوجوب والندب بل هم يجيزون ذلك فيما جاءت به الشريعة بغير القاطع فكيف بالمجهول حاله
يصل اليه العقول وقد يجوز ان يقول انهما واقعيان بمعنى ان من يذهب الى الاباحة يقول ان المجهول
الذي هو على هذه الصفة حكمه الاباحة البتة بمعنى ان الله تعالى في نفس الامر والواقع اباح لنا الاقدام
على ما لم يبين لنا حكمه مما كان فيه منفعة من دون مضرة ما دام غير مبين لنا حكمه على التفصيل وان كان
في نفس الامر على صفة تقتضي الحظر او الوجوب بحيث لو كلف به على التفصيل لمنع او الزم ومن يذهب
الى الحظر يقول ان هذا المجهول لا يجوز الاقدام عليه البتة وهو محظور في نفس الامر بمعنى ان الله تعالى
نحوه علينا في نفس الامر والواقع ان نقدم على المجهول الحال ما دام مجهولا لدينا وان كان ذلك المجهول
في نفس الامر على صفة تقتضي الجواز او الوجوب بحيث لو كلفنا به على التفصيل للاباحة او اوجبه وهل هذا
الا كما تترك عند شاعة الذي عرضته للبيع من التحسين البيع وانما تركته للتحفظ فنقول له اياك والتعرض
للبيع فكانت اباحته وحظره واقعيان لا تغير ان يكون حكمه في نفس الامر على خلاف ذلك وهذا هو التحقيق
فاما ما اورد على هذا من لزوم اجتماع حكمين في الواقع وهما نقيضان وكجيب بانه لا مانع من كون الشيء مباحا
مثلا من حيث كونه مجهول الحال محضورا من جهة اخرى ككونه في نفس الامر على صفة تقتضي الحظر بدليل ان العقل
لكن لا يابى والشرع يبيح بل قد يوجب وطي الاجنبية باعتقاد انه كان في نفس الامر على ما هو عليه من القبح
اختلاف الجهتان في التحقيق ان ليس هنالك الا الحكم واحد وهو ما اقتضاه الجهل وهو الحكم الواقعي له للحكم
له واقعا في الشرع ومعنى العقل الا ان للعوامل كونه في نفس الامر على صفة تقتضي خلاف ذلك فنقول ان وجود
الصفة انما تؤثر اذا لم يعرض ما يحول بينها وبين مقتضاها فاذا عرض كانت في حكم العدم كما في الكذب النافع
والصدق الضار وضرب اليتيم للتاديب ونحو ذلك فان قلت ربما قطعنا في قول المجهول بانتفاء المفسدة
واحتملناها في فعله وان كان مرجوحا بل هذا هو الغالب في مجهول الحال فكان تركه اولى فيكون مكروها فكيف
حكم من المجهول بالاباحة على الاطلاق قلت الظاهر انهم ارادوا بالاباحة ما يتناول هذا او بالجملة ما قابل الحرام فاما

معلوم الوجوب او الندب كرد الامانة والاحسان فهما كما عرفت خارجان عن محل النزاع اذا عرفت هذا فاعلم
ان اكثر اصحابنا كالسيد والعلامة وغيرهما ومعتزلة البصرة على الاباحة محتجين بانه نفع خال عن المفسدة فكان
مباحا اما انه نفع فهو المفروض واما انه خال عن المفسدة العاجلة فظاهر واما الاجلة فلعدم السماع ولا الوجوب فانه
من اعظم الالطاف فلولا قبح لهما وذهب معتزلة بغداد وشاذ منا الى القول بالحظر متعلقين بانه تصرف في مال الغير
بغير اذنه ومن قال به فيما يتوقف عليه البقاء ايضا كشم الهواء فيقول انه في الاصل على الحظر لكن دل القاطع على
الجواز مطلقا والشيخان منا وابو بكر الصيرفي من الجمهور على التوقف واحتج الشيخ عليه في العدة بانه قد
ثبت في العقول ان الاقدام على ما لا يامن المكلف كونه قبيحا مثل اقدامه على ما يعلم قبحه الا ترى ان من اقدم
على الاخبار بما لا يعلم صحة مخبره يجري في القبح مجرى من اخبر مع علمه بان مخبره على خلاف ما اخبر به ثم اعترض
بما تعلق به السيد في الاباحة من انها لو كانت قبيحة لم يكن ذلك الا المفسدة اذ ليس لها جهة قبح يليق بها
مثل الجهل والظلم والكذب والعبث ونحو ذلك ولو كانت قبيحة للمفسدة لوجب على تقديم ان يعلمنا ذلك
والا قبح التكليف فلما لم يعلمنا علمنا حسنها واجاب بانه لا يمتنع ان تتعلق المفسدة باعلامنا جهة الفعل
على التفصيل وتكون المصلحة لنا في التوقف في ذلك والشك وتجويز كل واحد من الامرين واذا لم يمتنع ان
تتعلق المصلحة بشكنا والمفسدة باعلامنا صار ذلك موقوفا على السمع ووجب التوقف ثم قال الذي ليس
الا ان المحصل يقول ان هذا الذي فرضتموه يكاد يعلم ضرورة بطلانه لان الفعل لا يخرج من ان يكون قبيحا
او لا يكون كذلك فان كان قبيحا فلا يكون ذلك الا للمفسدة وان لم يكن قبيحا فذلك الحسن وهذه
قسمة مترددة بين النفي والاثبات فكيف اخترتم انتم قسما ثالثا لا يكاد يعقل وذلك ان الفعل كما
قالوا لا يخلو من ان يكون قبيحا او لا يكون كذلك ولكن لا يمتنع ان يكون للمكلف حالة اخرى فيتعلق بها
المصلحة والمفسدة وهي الحالة التي يقطع فيها على جهة الفعل على التفصيل واذا كان ذلك جائزا لم
يتعدد الفعل في نفسه بين القبح والحسن واحقنا ان نراعي حال المكلف فمتى وجدنا المصلحة تعلقت
باعلام جهة الفعل وجب ذلك فيه ومتى تعلقت المفسدة بذلك وجب ان لا يعلم ذلك وكان فرضه
الوقف والشك قال وهذه التي لخصناه ينبغي ان يتامل جيدا فانه يسقط معتمد القوم قلت حاصله
يرجع الى ما حققناه في بيان واقعية الحظر والاباحة ومن لاحظه كلا الامرين يجوزهما معا فاعرفه غير ان
ذلك تصوير ما اراده كل من الفريقين وليس بتصويب ثم تعلق الشيخ ره في التوقف بان فقد ما يدل على الحظر

والاباحة

والاباحة قائل بالوقف وذكر ان هذا يلي الاول في القوة ثم ذكر ما تعلق به اهل الحظر من ان جميع هذه الافعال
تصرف في ملك الغير فكان قبيحا كما يقبح التصرف فيما لا يملك في الشاهد وحكى جواب اهل الاباحة بانه انما قبح في
الشاهد التصرف في مال الغير لانه يؤدي الى ضرر مالكه بدليل ان ما لا ضرر فيه يجوز الانتفاع به كالاستظلال بفي
داره والاستصباح بضوء ناره والاقتباس منها ونحو ذلك ثم اعترضه بان حسن الانتفاع في هذه المواضع التي
ذكرتموها لم يكن لارتفاع الضرر بل لان هذه الاشياء لا يصح تملكها الا في الحائط اذ كان في غير طريق مملوك كيف
يصح الدخول اليه لمكان ملك الطريق وكذا الاستصباح ثم لم يتعقبه بشيء فلم يلتفت الى ما يتم دليل الثاني بل هدم ما
استقر به الاول البقاء دليل الحظر على السلامة اذ الكلام في ان جميع العالم ملك لله تعالى ومن المعلوم انه يتحقق
الملك صح المالك المنع وقبح التصرف بغير الاذن وقد يجاب بان مؤاخذة الشيخ ره لاهل الاباحة في ردهم على اهل
الحظر انما كانت في خصوص المثال لا في اصل الرد فان مجرد الملك لا يقتضي قبح التصرف بغير الاذن ان المالك انما يقبح
ذلك اذا كان فيه ضرر على المالك اما اذا لم يكن وقد استثبت الاتفاق بالمنافع فالعقول قاضية بجواز الانتفاع
خصوصا مع الاحتياج وهل هذا الا كمن اقام على الارض ما حتى احتاز ربا او الوهاد واحاط بسائر البقاع اترى انه
يقبح بل انه تقف بحيث لا ضرر يعود عليه اصلا وترده واقصى ما في المالك انه يصح للمالك المنع عند اقتضاء
الحكم لذلك ولكن اذا اراد ذلك وجب عليه الاعلام وليس له المؤاخذة بعد ما عرفت من حسن التصرف فيكون
خلافه يكون في التكليف بخلاف المعلوم وهو خارج عن الطوق ثم لما جاز ان يكون عدم الاعلام مع الكراهة انما هو
في الاعلام مفسدة تعود على المكلف بمراعاة حاله لا لكونه غير مكروه وجب الامتناع ايضا لقيام هذا الاحتمال
لا للقطع بالكراهة بل لتجويزها فلا يكون هذا قولا بالحظر وانما هو القول بالوقف وبالجملة فعدم الاعلام مع التصرف
الذي لا يعود بالضرر على المالك بل يحتمل ان يكون لمكان الاباحة ويحتمل ان يكون لان في الاعلام مفسدة على
المكلف وان كان ذلك التصرف مكروها عند محضور السيد واذا قام هذا الاحتمال ان الاباحة والحظر فكيف
يقطع على احدهما وينفي ثبوته في نفس الامر ثم يجب الامتناع من الاقدام لمكان احتمال الحظر هذا اقصى ما يمكن
ان يبين به مراد الشيخ ومع هذا كله فلي فيه نظر فان احتمال جواز ان يكون المسكوت عنه على صفة تقتضي
الحظر لكنه انما لم يعلم المكلف بصفته وحظره لان في اعلامه مفسدة ومع ذلك لا تقتضي جواز العقاب عليه بعد
حكم العقول بجواز التصرف بحسب ما بينا بل المؤاخذة ح تكون ظلما كمؤاخذة مالك الدار المذكور للشارب مع
انتفاء الضرر وقد يجاب بمنع حكم العقول بجواز التصرف مع قيام هذا الاحتمال اعني كونه مكروها مبغوضا عنه

بالحظر

الا الله فكان ينبغي ان يعلم بذلك لكون منع في الاعلام مانع وهو ترتب مفسدة تعود عليه فكان في ترك الاعلام
لطف للمكلف فيه خلط للمفسدة ومع ذلك فاذا اقدم على الفعل مع تجويزه لهذا الاحتمال كان مستحقا للعقاب وهذا
كما اذا اجاز الشارع في ذلك المال ان يكون فيما يشرب مضرة تعود عليه فانه يقدم على الشرب ولا يعيبه بعد ذلك
التعلق بان هذا المال للصدوق لو علم بان فيه مضرة لا يعلى مع تجويز ان يكون في الاعلام مفسدة حتى يكون ترك
الاعلام من مقتضيات لطفه ورأفته والتحقيق انا نمنع حصول المفسدة شاملة لجميع المكلفين المستمرة الى
يوم الدين المتعلقة باكثر الافعال وانما مفسدة للمكلفين في الاعلام المقرب الى الطاعة المبعد عن المعصية انما
المفسدة في ترك الاعلام بعد ما تميل اليه الطباع وتهش اليه النفوس لظهور النفع وسهولة العمل بل لو
كان هناك مفسدة تضمحل في جنب تلك المصلحة العظمى كما في ضرب اليتيم للتاديب انما يتخيل ذلك في جنب
الشاهد مع انه لو صح ذلك للمنع في المحصور مما لا يعارضه عند ارباب العقول ولو امكن استغناء العباد عن الاعلام
بجوده التكويني لامكن استغنائهم عن الامام بسبق الاعلام هذا وجه تضييق اللطف العام ومن هنا يظهر لك
قوة القول بالاباحة عقلا اي ان في العقل ما يدل عليها وهو الذي نختاره فاما ما تعلق به اهل الاباحة فيه
انه اذا صح ان يخلق الله تعالى الاجسام خالية من الالوان والطعوم مختلفة لها وان لا يريد ان يكون للنفع المخير
لاستحالة عود النفع اليه تعالى وقبح الاتيان بالمفروض فكانت مباحة وكان في العقل ما يدل على الاباحة
فالجواب انا لا ننكر انها انما خلقت للطاف ومصالح ولكن اللطف كما يكون بتناولها والانتفاع بكلها
كذلك يكون بالامتناع منها مع الحاجة والشوق اليها ليحصل بذلك مزيد الثواب كالصبر وليس قد خلق الله
اشياء كثيرة يصح الانتفاع بها وقد خصها بالسمع فليكن ما لم يسمع من هذا القبيل ما كان في الاستدلال
بها على اشجيل شأنه وعلى صفاته العظمى ما يغني عن التنفير وهناك منفعة نعوذ بجامع الحيل اعظم من هذه
على ان كثيرا من اهل العدل يذهب الى ان الطعوم والارايح تجري مجرى الالوان في عدم جواز خلو الاجسام منها
هذا والسمع فالحق باثبات هذا الاصل دال على الاباحة ما لم يرد فيه بخصوصه حكم كقوله عز من قائل قل من حرم
زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق واحل لكم الطيبات وما شاكل ذلك من الايات والروايات
وسيأتي لهذا تتمة وبالجملة فالعقل وان منع لكن الشرع اباح قوله القسم الثاني استصحاب حال العقل الاستصحاب
في اللغة معروف وفي عرف اهل الاصول هو ان يثبت لشيء في الزمن الثاني ما ثبت له في الزمن الاول لظن بقائه
فلا يعقل في المغاير قيل ولا في المتغير اذا افضى به التغير الى سلب صدق الاسم وذلك كالاستحالة والاستهلاك

كالكلب

الاستصحاب

كالكلب يستحيل ملحا او فحما والعذرة دودا او الخمر خلا والماء مرقا او طينا لرجوعها الى المغاير فان النجاسة
مثلا انما هي للكلب والعذرة والخمر والمطهرية للماء فكيف يعقل اثباتها لغير ذلك بطريق الاستصحاب الذي
هو عبارة عن دعوى استمرار ما ثبت فيما ثبت له فان غاية ما يقتضي ذلك امتناع اثبات الحكم باصل الخطاب لعدم
الاندراج فيه وهو لا يقتضي المنع من اثباته بالاستصحاب بقوله كانت هذه العين نجسة او مطهرة فلتكن
الان كذلك وان تغيرت ماهيتها واختلف اسمها لان العين باقية وان اختلفت حقيقتها نعم يمتنع ان
نقول هذا نجس لانه كلب وهذا مطهر لانه ماء اذ لا كلب الان ولا ماء لكن هذا اثبات الحكم باصل الخطاب وهو
قول الشارع الكلب نجس والماء مطهر وهو غير ملتزم قلت لا ريب ان ثبوت الحكم لهذه العين من قبل لم يكن على
وجه الاطلاق بل انما ثبت بشرط الوصف الخاص كالكلبية والمائية فان هذا الحكم انما جاء من قوله الكلب نجس و
الماء مطهر فكيف يصح اثباته بعد زوال الوصف بل يكون اثباته بعد ذلك اثباتا للمغاير نعم لو كان الخطاب الدال
على الحكم هكذا هذه العين نجسة وهذه مطهرة لتم وليس وانما كنا نقول فيها ذلك قبل التغيير باعتبار انها
فالخطاب وانصافها بما تعلق به كما لا يخفى وقولنا لظن بقائه احتراز عما علم زواله كما اذا امر
بشيء ثم نهى عنه ثم نسخ النهي فلا يعقل استصحاب الوجوب السابق كما توهم بعضهم وعما ظن زواله او شك فيه
اما الاول فظاهر اذ لا معنى لدعوى بقاء ما علم زواله واما الاخيران فلان اقصى ما ينهض الدليل للتعويل
على ظن البقاء دون الشك والوهم ومتى صح الاخذ بالشك والوهم في العرف فضلا عن الشرع فاما الاخذ باصل
الطهارة فيما شك في نجاسته بل ترجحت فليس بالشك والوهم بل بالدليل الشرعي الدال على هذا الاصل ثم ان
المستصحب قد يكون سلبيا كعدم التكليف وعدم التذكية وعدم الوضع وعدم التخصيص والتقييد
والنسخ والاستصحاب فيه يكون في الحكم الشرعي وقد يكون في متعلقاته وهو المعبر عنه بالاستصحاب في
الموضوع اي في اثبات الموضوع وحاصله انك تثبت الموضوع في الزمن الثاني بالاستصحاب وذلك كما يستصحب
حيوة زيد فنورثه ونمنع من التصرف في امواله ونسائه وحيوة نسائه الاربع فنمنع عليه الخامسة وكما تستصحب
في الالفاظ الحقيقة حتى يثبت الاشتراك والنقل شرعا او عرفا اما الاول اعني الاستصحاب في الحكم الشرعي
فانواع استصحاب حكم النص وهو ان تستصحب الحكم المدلول عليه بالنص وضعيا كان او تكليفيا حتى يثبت النسخ
وليس منها استصحاب الظاهر حتى يثبت التاويل والتخصيص والتقييد فان الامر المستصحب فيها انما كون المراد
من الخطاب هذا المعنى على حسب ما تقتضيه الظاهر وليس ذلك عن تعيين المراد بما يظهر من الخطاب من حكم الشرع

انه راجحها

في شيء وانما هو من الاحكام اللغوية فكان استصحابا في موضوعات الاحكام كما مر واستصحاب حكم الاجماع اي الحكم الثابت
بالاجماع عند عروض ما يشك في ازالته حتى يثبت الازالة وذلك كما تستصحب الحكم المجمع عليه فيمن وجد الماء بعد
الدخول في الصلوة على التيمم مثلا فنقول كانت صلوته قبل وجدان الماء صحيحة بالاجماع فلتكن بعده كذلك
استصحابا للصحة الثابتة بالاجماع وفيمن غبن غبنا فاحشا فنقول قد كان جواز الفسخ في اول اوقات
العلم ثابتا فلتكن فيما بعد كذلك وان طالت المدة استصحابا لجواز الفسخ الثابت بالاجماع وهكذا في كل
موضع يقع فيه النزاع بعد ثبوت الاجماع على امر نظن بقاؤه فان قلت الاجماع فيما ذكرت ونحوه لم ينعقد
على مطلق بل على مقيد فانهم في الاول انما اجمعوا على الصحة ما لم يجد الماء وفي الثاني على الطهارة ما لم يقع
المني وفي الثالث على الجواز ما لم تطل المدة وبالجملة ما لم يعرض العارض واما بعده فلا اجماع والا لم يقع نزاع
وح فيلزم الاستصحاب مع تغير الموضوع اعني محل الامر المستصحب قلت قد عرفت ان التغيير القادح انما
هو التغيير المفضي الى الخروج عن صدق الاسم والا فكل استصحاب لا بد فيه من تغيير صفة الموضوع ولا اقل من كونه
في زمان مغاير لذلك الزمان ولولا هذا التغيير لم يحتج في اثبات الحكم الى التعلق بالاستصحاب نعم قد يعارض
الاستصحاب في خصوص المثال الاول باستصحاب اخر مثله فيقال قد كان هذا المتطهر بحيث لو وجد الماء لانتقضت
طهارته اجماعا فليكن الان كذلك وبعبارة اخرى كان وجدان الماء ناقضا فليكن الان كذلك ويرد بمنع
كون ما نحن فيه واجدا للماء فان المراد بالوجدان المجمع على كونه ناقضا انما هو ان يجده ويتمكن من استعماله
بان لا يمنع منه مانع عقلي كالمرض والغصب او شرعي كالاشتغال بالصلوة التي نهينا عن ابطالها هذا وقد كثر
ما يسمى هذا القسم باستصحاب حال الشرع وربما اطلق هذا الاسم على ما يتناول هذا وما بعده وفي هذا
الرد نظر فان ملك الماء او اباحته مع التمكن من استعماله في الوقت مبطل للتيمم قبل الدخول في الصلوة بالاجماع
فليكن كذلك بعده بالاستصحاب والتحقيق ان الوصف متى كان ملحوظا في تعلق الحكم بالموصوف كان انتفاؤه
مانعا من الاستصحاب ولا نريد بتغير الموضوع اكثر من ذلك لكنا نمنع كون صحة المضي في الصلوة للداخل
فيها بالتيمم مشروطا بعدم وجدان الماء ليلزم تغير الموضوع بعد الوجدان بل الثابت بالنص والاجماع
بل الضرورة انما هو المضي على الاطلاق فان الامة مجمعة على ان من دخل في الصلوة بالتيمم دخولا شرعيا له
ان يمضي فيها بحيث لا يكاد يخفى على احد ثم وقع الكلام في هذا الفرع اعني من وجد الماء في الاثناء فمن
الناس من استصحب ومضى ومنهم من ابطل وزعم ان المضي مشروط بعدم الوجدان وهذه منه دعوى فان

الثابتة

الثابت بالنص والاجماع انما هو الاطلاق وسيجيء لهذا مزيد توضيح في استصحاب حال الشرع ومنها استصحاب ما
ثبت شرعا ثبوت سببه عند الشك في عروض ما يزيله حتى يثبت العروض وذلك كما تستصحب الطهارة من الحدث
بعد الشك في عروض الناقض ومن الخبث بعد الشك في عروض النجاسة والحدث والنجاسة بعد الشك في عروض
الطهارة وفي الملكية والضمان بالاتلاف مثلا بعد الشك في عروض المزيل كالبيع والابراء وعدم التكليف بما ثبت
التكليف به شرعا مع الشك في حصول ما يتوقف عليه كالبلوغ والتكليف مع الشك في عروض ما يسقطه كالجنون
والفرق بين هذا القسم وما قبله وان كان الحكم في كل منهما ثابتا شرعا هو ان العارض في الاول مقطوع بعروضه
لكن تأثيره شرعا مشكوك فيه ونحن بالاستصحاب ننفيه وهذا بخلاف الثاني فان العارض فيه مقطوع بتأثيره
شرعا لكن عروضه مشكوك فيه ونحن بالاستصحاب ننفيه وربما توهم ان الفارق هو ان ثبوت الحكم بالبلوغ في علم
التكليف والعقل في التكليف بخلاف ما هناك فان ثبوت الحكم كان بالاجماع وهو ظاهر فان ثبوت الحكم هناك
ايضا بثبوت سببه كالغبن في جواز الفسخ والوضوء في الطهارة ومطابقة الامر في اسقاط القضاء في الصحة
لكن هذا الحكم كما ثبت بالسبب يثبت بالاجماع ايضا وههنا كذلك فان قلت ما الفرق بين استصحاب الطهارة
واستصحاب الحيوة في الحقيقة حتى جعلت الاول من الاستصحاب في الحكم الشرعي والثاني من الاستصحاب في الموضوع
قلت لما كان الامر المثبت بالاستصحاب في الاول امرا يبتني على جعل الشارع سببا كالوضوء في الطهارة التي
هي عبارة عن الحالة التي يجوز معها الدخول في الصلوة والنوم في الحدث الذي هو عبارة عن الحالة التي يمتنع معها
الدخول في الصلوة كان مما يحكم به الشارع وان لم يكن من الاحكام التكليفية بل يبتني عليه كجواز الدخول في الصلوة
وحرمته لانه من الوضعية بل هو مبني عليها كجعل الوضوء سببا للطهارة وجعل النوم سببا للحدث وح ان قيل
انا استصحاب في الحكم الشرعي اي في اثباته بل ح نقول انه حكم وضعي فانه متى حكم بكون الشيء سببا لشيء فقد حكم
بكون ذلك الشيء سببا عنده وان لم يذكر العموم الا السببية وكذا الشرطية فان قلت ربما كان المسبب حكما
تكليفيا كالخسوف لوجوب الصلوة ويوم الجمعة لاستحباب غسل والظهار لحرمة النكاح وهكذا فيكون حكم
واحد تكليفيا ووضعيا قلت لا منافاة بينهما اذ لا معنى للتكليف الا الاقتضاء والتخيير ولا للوضع الا الجعل
والتقرير وقد يجتمعان في محل حيث كونه ناشئا عن تقرير ضابطه وضعي ومن حيث انه وجوب تكليفي مع ان الحكم
الوضعي هو كون الوجوب سببا لا نفسه وهذا بخلاف الثاني فان الامر المثبت فيه بالاستصحاب ليس من الاحكام
الشرعية ولا مما يبتني على الحكم الوضعي ويكون بتسبيب الشارع فلم يكن استصحابا في الحكم الشرعي ومنها استصحاب

حال العقل وهو ان نستصحب براءة الذمة وعدم التكليف بما لم يعلم التكليف به حتى يثبت بدليل ثبت ذلك كما
نقول فيما اختلف في وجوبه كالوتر مثلا قد كان هو ليس بواجب يوما والذمة منه بريئة فليكن الآن كذلك استصحابا
للبراءة وفيما اختلف في كونه نصابا قد كان يوما ولم تكن الزكوة فيه واجبة والذمة من اخراجها منه بريئة فليكن
الآن كذلك استصحابا وما وقع في كلام الشهيد ره من تسمية هذا القسم بالبراءة الاصلية حتى قال انه هو
المعتبر عنده بالبراءة الاصلية فمبنى على المسامحة اي استصحاب البراءة الاصلية وربما وقع في كلام المحقق
ما يوهم ذلك ايضا فانه بعد ان ذكره قال وهو التمسك بالبراءة الاصلية هنا ان اراد ان التمسك به تمسك بالبراءة
الاصلية وان اراد ان استصحاب النفي تمسك بها فلا اشكال ثم الفرق بين هذا القسم وبين الاستصحاب
فيمن شك في تكليفه بما علم من التكاليف فالذي جعل من استصحاب حال الشرع انك وان كنت في كل منهما شاكا في
التكليف المشكوك فيه بالاستصحاب لكن الشك في الاول انما كان في التكليف بما ثبت شرعيته وفي هذا انما هو في كونه
هذا الحكم ما يكلف به جملة الامر ان الامر المستصحب الذي يراد اثباته في ثاني الحال ان كان مما يحكم به العقل
ابتنى عليه عدم التكليف وبالجملة البراءة الاصلية فذلك استصحاب حال العقل فان كان من احكام الشريعة
وكان الغرض اثبات اصل الحكم عند الشك في نسخه كما في المتعة مثلا فذلك استصحاب حكم النص وان كان عند الشك
في تاثير العارض فاستصحاب حال الاجماع وان كان عند الشك في عروض المزيل فذلك الذي قد يسمى باستصحاب
حال الشرع وان لم يكن من الاحكام الشرعية كحيوة زيد وغناه وحضوره وتوطنه في المكان المعلوم ذكروا في معنى
اللفظ هو هذا او نحو ذلك فذلك هو الاستصحاب في الموضوعات والذي ينبغي ان يتم في التقسيم ان يجعل
الاستصحاب اربعة اقسام استصحاب حال العقل الذي هو عبارة عن استصحاب حالة وصفه للمكلف والذي يبتنى
على حكم العقل بالحسن والقبح وهو استصحاب البراءة الاصلية واستصحاب حكم الشرع الذي هو عبارة عن
استصحاب ما حكم به الشارع تكليفا او وضعا حتى يثبت الناسخ واستصحاب حال الشرع الذي هو عبارة
عن استصحاب حالة وصفه وامر يثبت شرعا للمكلف بواسطة حكم الوضعي كما يثبت للمكلف الطهارة والملك وكون
صلوته هذه صحيحة او مسقطة للقضاء وخروجه عن العهدة بواسطة جعل البيع والارث ونحوها من المملكات
سببا للملك والتيمم عند عدم الماء مبيحا للصلوة والعتق الفاحش سببا للخيار والعقل سببا للتكليف
والصغر مانعا منه والتفريط سببا للضمان وان ابتنى على ثبوت هذه الاحوال له ثبوت احكام تكليفية ووضعية
كما ابتنى على الاول خطابه بجواز الدخول في الصلوة ومس الكتاب ودخول المساجد وعلى الثاني بوجوب الحج

والزكوة

والزكوة وما لم يفعل حيث يجب وعلى الثالث وجوب المضي في الصلوة وحرمة القطع وعلى الرابع جواز الفسخ و
على الخامس ثبوت جميع الاحكام التكليفية والوضعية وعلى السادس كثير من الاحكام الوضعية وخطابه ولده
حرمة الانفاق مثلا ونحو ذلك وعلى السابع وجوب الاداء وحرمة الامتناع وقس على ذلك واستصحاب شئ لا يكون
ثبوته بحكم العقل ولا بحكم الشرع كاستصحاب الحيوة والصحة والسقم والفقر والغنا وهو المسمى بالاستصحاب
في الموضوع ثم لنا في الكلام في الحجية والمحل وان جعل الاستصحاب الذي يحتمل كونه دليلا في الاحكام الشرعية
قسمين استصحاب حال العقل واستصحاب حال الشرع لكن جعلهما قسمين مستقلين من الادلة العقلية فعد
الاول قسما ثانيا والثاني سادسا وكان الامثل به ان يعد الاستصحاب من حيث هو قسما واحدا من الادلة
العقلية ثم يقسمه بحسب الامر المستصحب على نحو ما قلناه وكانه انما ميز الاول وعده قسما براسه وقدمه
لامتيازه بكونه استصحاب حكم العقل لكن كان الاولى على هذا ان يقدم اولا ما يبتنى عليه وهو البراءة الاصلية
والخطب سهل اي الحالة السابقة اشير به الى ان الاضافة في قولهم حال العقل لادنى ملابسة اي الحال الذي ثبت
للمكلف بواسطة حكم العقل وقوله عند عدم دليل او امارة متعلق باستصحاب اشارة الى ما سيصرح به من شرط
صحة هذا الاستصحاب وهو ان لا يتحقق دليل يوجب شغل الذمة في الزمن الثاني ثم مراده العلم بعدم التقييد لا
عدم العلم به لتتم له قوله وحجيته ظاهرة وانت تعلم ان الامر متى كان على هذا الفرض لم يحتج الى التعلق في
عدم الشغل بالاستصحاب للعلم به في جميع الازمنة كما هو المفروض انما الكلام حيث يجوز القيد فيتعلق بالاستصحاب
قوله القسم الثالث اصالة النفي وهو البراءة الاصلية لا يخفى ان اصالة النفي اعم من البراءة لاختصاصها بالتكاليف
وتناول اصالة النفي لسائر الممكنات ثم البراءة الاصلية قد تطلق ويراد بها البراءة القديمة ويكون التمسك
بها عبارة عن استصحابها وهو المسمى باستصحاب حال العقل وهذا الذي اراد المحقق بقوله في المعتبر لما قسم
الاستصحاب الى الاقسام استصحاب حال العقل وهو التمسك بالبراءة الاصلية لكن قوله كما تقول ليس الوتر واجبا
لان الاصل براءة العهدة ظاهر في ان المراد التعلق باصل البراءة وتسامح في تسميته استصحابا اذ لو اراد استصحاب
البراءة السابقة وعدم التكليف الاصلي المقطوع به اراد المعهود هيهنا ولهذا جعلها قسما آخر والفرق ان البراءة
الاصلية المستصحبة قطعية ولكن استصحابها انما يفيد الظن بالبراءة كسائر اقسام الاستصحاب وان البراءة
المدعى انما هو الاصل المسمى باصل البراءة ظنية فهما شيئان ثم ان مفادهما الظن كاكثر الادلة العقلية هنا
كلما كان المراد نفي الحكم في الواقع وان اريد عدم شغل الذمة لعدم العلم وان كان في الواقع حكم فبراءة الذمة

عقلي

انه قطعي ولا يحتاج الى استصحاب البراءة السابقة فان الاستصحاب كما عرفت عبارة عن التمسك بما قطع بثبوته
وظن بقاؤه واما اذا علم فلا استصحاب وكثيرا ما يشتبه اصل البراءة باصل الاباحة والفرق ان البراءة تقال في
مقابلة التكليف وانما يتعلق باصل البراءة في الرد على من يدعي حكما زائدا من الشريعة تكليفيا كوجوب الوتر او استحبابه
صلوة الضحى او وضعيا كما يدعي ان في عين الدابة نصف قيمتها فنقول اقصى ما ثبت الربع ودعوى الزيادة يحتاج
الى دليل لاصالة البراءة من الزايد وقال المحقق اذا اختلف الناس على اقوال وكان بعضها يدخل في بعض كما
اختلف في دية الذمي فقال قوم ثمانون واخرون اربعون وفي دية اليهودي فقيل كدية المسلم وقيل ثمانون
وقيل على النصف وقيل على الثلث هل يكون الاخذ بالاقل حجة حكم بذلك قوم وانكره اخرون اما القائلون
بذلك فقالوا قد حصل اجماع على وجوب الاقل والاجماع حجة واختلف في الزايد والبراءة الاصلية نافية له
فيثبت الاقل بالاجماع وينتفي الزايد بالاصل وان النافي يفتقر بعد عدم الدلالة الشرعية وقد بينا ان مع عدمها
يكون العمل بالبراءة الاصلية لازما فيتعين الى ما سبق من دعوى اطباق العلماء على وجوب ابقاء الحكم على
ما تقتضيه البراءة الاصلية اذا لم يكن هناك دلالة شرعية وهذا بخلاف اصل الاباحة فانه انما يتعلق به في
الرد على من يجعله من الاقدام على فعل من الافعال الاباحة وفي الاشياء الحل حتى يدل دليل على المنع وبالجملة
او تناوله شئ مما خلق الله من ماكول او مشروب او ملبوس او نحو ذلك فنقول الاصل في الافعال الاباحة وفي الاشياء
الحل حتى يدل دليل على المنع وبالجملة البراءة من الوجوب والاستحباب وما يترتب على الوضع ليس الا والاباحة في
سائر افعال العباد من قيام وقعود واكل وشرب وقتل وضرب ونحو ذلك فاذا قيل لك مثلا ان ضرب العابث
للشيء حرام تعلقت باصل الاباحة واذا قيل ان عليه كفارة تعلقت باصل البراءة وكيف يكون فان امرا واحدا
اصل البراءة بمعنى براءة الذمة مجمع عليه كما حكى المحقق وغيره قال في اصوله في الكلام على الاستصحاب اطبق العلماء
على انه مع عدم الدلالة الشرعية يجب ابقاء الحكم على ما تقتضيه البراءة الاصلية وكذلك قال العلامة في
الكلام عليه ايضا واصل الاباحة مختلف فيه وقد عرفت ان الاقوال فيه ثلثة وهذا الشيخ ره يتوقف هناك و
يقول بالبراءة هنا كسائر الناس وكذلك اهل الحظر ربما استغلظ هنا وظن ان بين دعوى اصالة الحظر
اصالة البراءة تناقضا اي تناقض فادعا ان الافعال كلها والاشياء على الحظر لمنع العقل من التصرف في
مال الغير حتى يدل دليل على الاباحة وان الذمة برية من التكليف بعمل من الاعمال وجوبا او ندبا وان الاصل
عدم سببية شئ لشئ او شرطيته له او مانعيته منه نعم ربما اطلق بعض الناس على ما يتناول موارد النزاع الاول

اعني

اعني احكام سائر الافعال من حظر او اباحة ثم قسمه الى قسمين ولا مشاحة بل يدخل النزاع الاول اعني
الخلاف في ان الاشياء هل هي على الاباحة او الحظر بما قبل ورود الشرع وما يجري مجراه كطالب الحق والممنوع من
الوصول الى الشارع او من يقوم مقامه ونحو ذلك لارتفع التناقض بين دعوى اصالة الحظر هنالك ودعوى اصالة
البراءة هيهنا في الواجبات وغيرها وبالجملة في سائر الافعال للفرق الظاهر بين المقامين لان التكليف في الاول
كان بحكم ظاهري عام للجميع وان جاز ان يكون بعضها على صفات تخالف ذلك الحكم وهذا بخلاف الثاني فانه
بعد مجيء الشرع وظهور الاحكام وتعلقت بخصوص كل فعل فعل على حسب ما تقتضيه صفات الافعال من الحسن
والقبح الواقعيين وتثبت الطرق وامكن الوصول انقلب الاصل وصار الاصل البراءة بعد الفحص والياس
والا لزم التكليف بما لا طريق اليه لحصر الادلة انقلب الاصل وصار الاصل البراءة والاطلاع عليها كما سياتي و
ليس غرضنا تصحيح هذا التعلق بل توجيه العدول عما حكم به العقل من قبل فانه يفرق بين الحالين وعلى ذلك
الاطلاق جرى شيخنا صاحب الحدائق حيث قال ان البراءة الاصلية على قسمين احدهما انه عبارة عن نفي الوجوب
في فعل وجودي الا ان يثبت دليله بمعنى ان الاصل عدم الوجوب حتى يثبت دليله وهذا القسم لا خلاف فيه
ولا اشكال في صحة الاستدلال به والعمل عليه اذ لم يذهب احد الى ان الاصل الوجوب لاستلزام ذلك تكليف ما لا
يطاق فكل الاخبار الدالة على ان ما حجب الله تعالى علمه عن العباد فهو موضوع عنهم والناس في سعة ما لم يعلموا و
رفع القلم من تسعة اشياء منها ما لا يعلمون وثانيهما انها عبارة عن نفي التحريم في فعل وجودي الى ان يثبت دليله
بمعنى ان الاصل الاباحة وعدم التحريم في ذلك الفعل الى ان يثبت دليل تحريمه وهذه هي البراءة الاصلية التي
وقع النزاع فيها نفيا واثباتا والعامة كلا او اكثر اصحابنا على القول بها والتمسك في نفي الاحكام بها حتى
طرحوا في مقابلتها الاخبار الضعيفة باصطلاحهم بل الاخبار الموثقة كما لا يخفى على من طالع كتبهم الاستدلالية
كالمسالك والمدارك ثم حكى عن جميع الاخباريين وبعض الاصوليين القول بالتوقف وعن اخرين القول
بالحظر واختار هو التوقف وكانه يريد ببعض الاصوليين الشيخ ره وهو الذي صرح به صاحب الغوالي
المدنية وشيخنا الحر وانت تعلم انهما انما توقفا في العقلية دون الشرعية فانهما قطعا بالاباحة شرعا
ثم ان مراده بنفي الوجوب براءة الذمة من الاشتغال به لا انتفاء الحكم الذي هو الوجوب في نفس الامر الواقع
فان ذلك غير معلوم خصوصا فيما لا تعم به البلوى وكذلك الاستاد حيث قال في بعض رسايله اصل البراءة
بالقياس الى ما لا نص فيه اختلف الاصحاب فقال المجتهدون منهم حكى الخلاف عنهم المعظم الاصل فيه البراءة

مطلق والاخبار ويومن كذلك فيما اذا كانت الشبهة في طريق الحكم مطلقا او في نفس الحكم مع عدم احتمال الحرمة و
مع احتمالها فوجب التوقف عند اكثرهم ومنهم من يقول بالحرمة ظاهرا ومنهم من يقول بها واقعا ومنهم من يقول
بالاحتياط هنا كلامه ويريد بالشبهة في طريق الحكم الشبهة في موضوعه مع العلم بنفسه هل هو الاباحة او
الحرمة وهذا كما تعرف ان اكل الميتة حرام والمذكى مباح ولكن اشتبه عليك ان هذا اللحم بعينه ميتة فيحرم
ام مذكى فيحل وكذلك تعرف حرمة اكل المنخنق واباحة الطاهر ثم اشتبه عليك ان هذا السمن واللبن و
الدبس وغيرها من المايعات هل هي طاهرة فيباح اكلها ام نجسة فيحرم وكذلك تعرف ما يحرم من النساء بالرضاع
والنسب وما يباح ثم اشتبه عليك ان هذه التي تريد ان تنكحها ام تحرم او تباح وكذلك جميع ما يباع ويبتاع
ويوهب ويورث لا تدري أهو من الحلال او من سرقة او غصب وانت تعلم ان التصرف في الاول سايغ وفي
الثاني محضور وهكذا والشبهة في نفس الحكم هو ان تشك في نفس حكم العمل هل هو الاباحة او الحرمة كما
في تناول التتن وعصير التمر هل هو مباح ام حرام وفي التكفين وقول آمين هل هو مكروه ام مستحب وهل هو
مبطل ام لا وربما وقع الشك في كليهما كما تشك في هذا العصير الخاص هل هو من عصير التمر المشكوك في حكمه
ام لا وربما توهم من اطلاق صاحب الحدائق وقوع الخلاف في كلا القسمين وليس كذلك فان كلامه في
نفيا اذا كانت الشبهة في نفس الحكم واما الاول فلا نزاع فيه كما حكى الاستاد وعليه جمع الاخبارية الواردة
في الاول كقولهم ع كل شيء هو لك حلال حتى تعلم الحرام بعينه وكل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي والاخبار الواردة
في اجتناب الشبهة مخصوصة بالاول فيما نحن فيه اعني ما كان الاشتباه في طريقه والاخر فيما كان الاشتباه في
نفس الحكم كما صنع الحر في الفصول المهمة والفوائد الطوسية وغيرها الحر وكيف كان يشك في مثله والتكليف
بالحلال الواقعي والطهارة الواقعية خارج عن الطوق ومن الغريب ان صاحب الفوائد المدنية وليس بغريب
منه بعد ان ذكر تمسك العلماء بالبراءة الاصلية في نفي الحكم الشرعي ونقل عن المحقق ما حكيناه
فاطباق العلماء على وجوب بقاء الحكم على ما تقتضيه البراءة الاصلية اذا لم تكن هناك دلالة شرعية
وما مثل بمن تعذيب مال الناصب وعدية اليهودي قال وانا اقول ان التمسك بالبراءة الاصلية من حيث
هي هي انما يجوز قبل كمال الدين اما بعد الكمال وتواترت الاخبار بان كل واقعة تحتاج اليها الامة الى
يوم القيمة وكل واقعة تقع بينها الخصومة بين اثنين ورد فيها خطاب قطعي من قبله تعالى حتى ارش
الخدش فلا يجوز قطعا وكيف يجوز وقد تواترت الاخبار بوجوب التوقف في كل واقعة لم نعلم حكمها

معللين

معللين بانه لعباده كمل الدين ما تخلو واقعة من حكم قطعي وارد من الله تعالى وبان من حكم بغير ما انزل الله
فاولئك هم الكافرون ثم تقول هذا المقام مما زلت فيه اقدام اقوام من فحول الاعلام فحري بنا ان نحقق المقام
ونوضحه بتوفيق الملك العلام ودلالة اهل الذكر عليهم السلام فنقول التمسك بالبراءة الاصلية انما يتم عند
الاشاعرة المنكرين الحسن والقبح الذاتيين وكذا انما يتم عند من يقول بهما ولا يقول بالوجوب والحرمة الذاتيين
هو المستفاد من كلامهم وهو الحق عندي ثم على هذين المذهبين انما يتم قبل كمال الدين ثم قال ثم اقول للاشتباه
تشكيك في وجوب فعل وجودي وعدم وجوبه مثلا وقد يكون في حرمة فعل وجودي وعدم حرمته وقد جرت
عادة العامة وعادة المتأخرين من علماء الخاصة التمسك بالبراءة الاصلية في المقامين ولما ابطلنا جواز التمسك
بها علمنا بانه تعالى اكمل الدين وبان كل واقعة ورد فيها خطاب قطعي من الله خال عن معارض وبان كل ما
نحتاج اليه عند العترة الطاهرة وبانهم لم يرخصوا لنا التمسك بالبراءة الاصلية فيما لم نعلم الحكم الذي ورد فيه
بعينه بل اوجبوا التوقف في كل ما لم نعلم حكمه بعينه واوجبوا الاحتياط ايضا في بعض صوره فعلينا ان نبين
ما يجب ان نعمل في المقامين وستحققه بما لا مزيد عليه ان شاء الله تعالى في الفصل الثامن وذلك فضل
الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وقد رأيت في المنام
ابوابا مفتحة للوصول الى الحق في هذه المقامات في الحرمين الشريفين وشاهدت بعيني البصيرة
مصداق قوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والحمد لله تعالى فرجعنا الى الفصل الثامن
واذا به قد ذكر هناك اسولة اوردها على طريقتهم في عدم جواز العمل الا بالمنصوص لعدم ورود نص في
شيء منها واجاب في بعضها بالتوقف وفي بعضها بالاحتياط ثم قال بعد ذلك وهكذا ينبغي ان يحقق هذه المباحث
والتكلان على توفيق الملك العلام ودلالة اهل الذكر عليهم السلام وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو
الفضل العظيم ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا فلينظر الى مقامه وليقض العجب منه مضافا الى ما اشتمل
عليه اجوبته من التناقض فنادرة يمنع من اللحق بالبراءة مشنعا على اصحابنا باتباع العامة والاعراض عن اهل
الذكر وللهوى ما حذيها متمسكا في القسمين متعلقا بمثل قوله ع ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم
وقولهم رفع القلم الحديث فمع ما بينهما التناقض وما نسيناه فلا نسبتي منعه من التمسك بالبراءة في نفي الوجوب
عند عدم الدليل مع اتفاق الكل على وجوب التمسك بالبراءة كما قال صاحب الحدائق وهو رئيس الاخبارية
في زماننا وكفى بهذا لم يا رأ أحد مثله بل قال شيخنا الحر في رسالته الفها في ابطال التمسك بالبراءة والاستصحاب

انه لا خلاف فيه بين العقلاء اذ لم يذهب احد منهم الى اصالة الوجوب حتى يثبت عدمه واستلزام ذلك تكليف
ما لا يطاق ظاهر وبطلانه اظهر مع انه كثيرا ما يحصل الشك في وجوب الفعل ووجوب الترك وقد ورد التصريح بذلك
في عدة احاديث ولم ينقل المصانيف بوجوب الاحتياط اذا علم اشتغال الذمة بعبادة وحصل التخيير في نوعها
كالقصر والتمام والظهر والجمعة وصلوة الفريضة الى اربع جهات ونحو ذلك هذا كلامه في التوضيح لم يزل
يأتي بالغرايب انه نفسه في جواب السؤال الثالث عشر فيما اذا ورد حديث صحيح ظاهره الوجوب ولم يكن
رضا فيه بل يحتمل الندب هل يجوز الترك ذكر اولا ان التعارض جواز في الدين وان التعويل على الظاهر في الحكم
بالوجوب جواز في الدين ايضا ثم اوجب الاحتياط في الفتوى والعمل ثم قال وذلك ان تقول ان هذا الفرض
مندرج تحت قولهم ما حجب الله علمه عن العباد موضوع عنهم وقوله رفع القلم فتراه كيف اجاز التمسك باصل
البراءة مع ورود الدليل الصحيح الظاهر في الوجوب واتفاق العلماء ههنا على وجوب الاخذ بالخطاب و
الاعراض عن الاصل واين هذا من المنع مع انتفاء الدليل رأسا ثم فرق بين احتمال الوجوب في فعل وجودي ولو
من ظاهر الخطاب واحتمال الحرمة فاوجب الاحتياط في الثاني ولم يوجبه في الاول وكيف كان فهذا الذي
وقع فيه النزاع سميته باسم البراءة الاصلية ام لم تسمه تارة يستدل على اثباته من طريق العقل فانه تعلق به
اهل الاباحة مطلقا ويرجع ما اشار اليه المحقق وسيأتي بيانه ان شاء الله تعالى واما طريق الشرع فالاخبار
والاجماع المدعى في الباب والطريقة المستقيمة كما سيأتي ان شاء الله قوله قال المحقق ره اه لما علم اصل
البراءة في الادلة العقلية وكان قضية ذلك جواز التمسك به على الاطلاق اراد ان يبين ان التمسك به مشروط
لا يتم الا نادرا لعدم ضبط الادلة وسبرها فكان تسور الجدار قلة جدوى به ولما تضمن كلام المحقق هنا
الشرط وهو مما تلقى اليه المسامع وقد استمرت طريقته على التعلق به صدر بحكاية البحث ليكون اوقع
في الاستدلال على الاشتراط لكنك ستعلم جواز التمسك به في كل موضع لا نظر فيه دليل الحكم بعد الفحص
كان فيما تعم به البلوى ام لا وان الذي يتمسك بالاول انما هو نفي الحكم في الواقع وذلك لا يتمسك فيه باصل
البراءة بل باصل عدم الحكم انما يتمسك باصل البراءة في اثبات براءة الذمة وعدم الشغل وذلك كما يتم
فيما تعم به البلوى يتم ايضا كما سينص عليه فيان ان مقصد البحث بحكاية كلام المحقق خارج عن قانون
البحث بل كان الحري به ان يتعرض ولا الاثبات حجية هذا الاصل واقامة الدليل على جواز التمسك به فان
مفاده الظن ومعلوم ان الاصل امتناع الاخذ بالظن الا ما قام الدليل عليه فان قلت اوليس قد استدل

على اصل

على اصل البراءة بالعقل تارة وبالنقل اخرى وذلك حيث قال نعم يعلم عدم التكليف الى قوله ويدل عليه
الاخبار الكثيرة وبالعادة ايضا حيث بان السبيل الى اثبات الشرعيين فيما تعم به البلوى قلت انما استدل
بقوله نعم يعلم الخ على نفي براءة الذمة عند عدم الدليل ولو فيما لا تعم به البلوى وبالجملة على عدم التكليف
كذلك انما استدل في الاخير على نفي الحكم عند عدم الدليل فيما تعم به البلوى وهو يستلزم عدم التكليف
الذي عقد له الباب انما هو اصالة البراءة لا نفي البراءة وعدم التكليف دون بحيث بينهما كيفما وهم
يستدلون عند عدم الدليل باصالة البراءة على عدم التكليف كما يستدلون عند عدم دليل التحريم باصل
الاباحة على الاباحة نعم فيما اوردوه من الاخبار دلالة على اصالة البراءة والاباحة لكنه انما اوردها للدلالة
على عدم التكليف عند عدم الدليل وهي تنقض انه لك فيطوي او لى ثم المحقق انما ذكر هذه الحكاية في البحث
الذي عقده للكلام على النافي اعني المنكر للحكم الذي يدعيه الخصم هل يجب عليه الاستدلال على النفي كما يجب على
المثبت الاستدلال ام لا فان فيه خلافا والمحققون على التسوية ووجوب الاستدلال ومن الناس من لم يوجب
عليه شيئا قياسا على المنكر ثم المحاكم بوجوب الاستدلال واحتج له ان امكن بين للنافي طريقا الاستدلال
في نفي ساير الاحكام الشرعية فقال اعلم الخ يقول ان الاصل براءة الذمة من التكاليف واباحة الافعال فاذا ادعى
مدع ثبوت حكم شرعي من وجوب او ندب مثلا او نحو ذلك قد شغلت به المكلف او تحريم وان هذا الفعل قد
حرم عليه او وضع يترتب عليه اشتغال الذمة او حرمة الفعل جاز لخصمه ان يتمسك باصل البراءة في الكلام
في جواز التمسك به في اصل الاباحة ويقول له الاصل براءة الذمة من الشواغل الشرعية والاصل في الافعال الاباحة
وليس هنا الا الدعوى ورد عليه ما يدل على الشغل والتحريم وقد سبرنا فلم نجد ثبت الذمة والفعل على
الاصل ولو لا جعل هذه طريقة للنفي في ساير الاحكام لخصصناه بنفي الشغل كما يقتضيه ظاهر التعلق بالبراءة
لما بينا من انها حقيقة في نفي الاحكام الشرعية باصل البراءة واحسن الطريق على الخصم فيما يدعيه من
الحكم لا يتم على الاطلاق وان لم تقم الحجة على حصر الادلة وضبطها وامتناع التكليف من دون دلالة و
اعلام وانما يتم بعد بيان هذين الامرين واثباتهما وهذان الامران اعني ضبط الادلة وبيان امتناع
التكليف بدون الاعلام وان كانا شرطا لمطلق التمسك بالبراءة ولو في غير هذا المقام بل التمسك باستصحاب
البراءة الاصلية بل الاستصحاب في الاثبات بل وساير الاصول اذ لا يجوز التعلق بشيء منها الا بعد حصر
الادلة وسبرها والاذعان بالامتناع المذكور فانه متى جاز التكليف من دون اعلام امتنع عليه ان يتعلق باصل

من الاصول لكن لما كان ذلك محلا للايراد ينبغي ان ينبه على احد اعراضه اعني اشتراطها في تلك المباحث وانما ذكره
المحقق في هذا الباب من حيث ان الغرض تكذيب الخصم ونفي ما يدعيه من الحكم وذلك لا يتم الا بتحصيل هذين الامرين
عليه ومعنى قوله فاذا ادعى آه انه اذا ادعى ثبوت حكم واشتغال الذمة به جاز ان يتمسك في نفي تلك الدعوى
وردها بذلك الاصل ومعنى كونها اصليا انها هي الاصل والاصل هاهنا بمعنى الراجح فان البراءة هي الراجح
فان قلت كيف يصح الاستدلال على نفي الحكم المدعى بالبراءة مع ان براءة الذمة فرع انتفاء الحكم فكان ينبغي ان
يجعل دليلا عليها قلت الاستدلال على نفي خصوص كل حكم حكم انما هو باصل البراءة وكون البراءة هي الاصل
اي بهذه القاعدة مع عدم قيام ما يدل على ثبوته والاستدلال على البراءة من خصوص هذا الحكم مثلا بانتفاء
الحكم لعدم قيام الدليل عليه والحاصل انه يستدل باصل البراءة مع عدم قيام الدليل على خصوص كل براءة
او البراءة من كل حكم حكم لم يقع عليه غير ان دعوى عدم قيام الدليل لا بد فيها من الضبط والسبر المعتبر شرعا كما
عرفت قوله ولا يخفى آه انت تعلم ان غرض المدعي من اثبات الحكم بيان شغل الذمة وتحريم الفعل كما عرفت
فكان نقيضها على النافي ابطال هذه الدعوى وذلك يتم باثبات ان الاصل براءة الذمة منه وببيان عدم
قيام الدليل على الحكم وهذا يتم بضبط الادلة وسبرها على الوجه الذي يصح معه العمل والافتاء وبالجملة بحيث
يغلب الظن بالعدم ولا يؤخذ عليه تكليف المشاق في التفتيش وتحمل ما لم تجر به العادات كما تقرر ولم يظهر
بما يدل على الحكم حتى غلب الظن بالعدم صح له النفي وليس الغرض نفيه في الواقع كما توهم سلمنا ان المراد هو
النفي عن الواقع ولكن الغرض اثبات الظن بالنفي لا القطع وذلك ان المدعي يدعي ظن ثبوت الحكم في الواقع
والنافي يقطع الظن بجعله في الواقع ويتمسك في اثبات هذا الظن بعدم الظفر بشيء من الادلة وهذا النفي
مبني على الغض عما تعلق به النافي في المقام وذلك انه تعلق باصل البراءة والتعلق به ظاهر في ان معنى الخصم
شغل الذمة وان غرض النافي براءتها والا فلا دخل لاصالة براءة الذمة في الدلالة على انتفاء الحكم في نفس
الامر والواقع انما يدل على ذلك اصالة عدم الحكم وسيجيء في جملة الاصول وان اصل البراءة انما هو اصالة عدم
الشغل وكيف كان فلا فرق بين ما تعم به البلوى وما لا تعم في ان المجتهد بعد التفحص يحكم في كل منهما بانتفاء
الحكم وعدم التكليف قوله نعم هذا انما يتم عند المخالفين آه انت تعلم ان دعوى انتفاء الحكم ودليله في الواقع
واصابة ما في نفس الامر كما لا يتم على طريقتنا في غير ما تعم به البلوى كذلك لا تتم فيه عند القوم ايضا فانهم
وان زعموا انه ادى جميع ما جاء به الى الناس ولم يخص اهل بيته بشيء لكنهم ما كانوا ليدعوا تبليغ جميع

ما جاء به

ما جاء به الى الناس ولم يخص اهل بيته بشيء لكنهم ما كانوا ليدعوا ان كل واحد من الناس بحيث لا يكون خفاء
دليل من الادلة على احد وان بعد به العهد كيف ومعلوم ان في الصحابة فضلا عن التابعين فضلا عمن
جاء بعدهم بانه فيهم المكثر والمقل وفيهم من لم يرو شيئا حتى ان مثل ابي بكر في تقدمه لم يروا الاحاديث
الا قليلا فاظنك بمن لم يخرج الا بالنطق وكم من نزاع وقع بينهم وهم حديثو عهد زمانه كما في توريث الانبياء
ونقل ما نفي الزكوة وكون الغسل من الانزال او الادخال بل كم من خلاف تعاستمر فيما تعم به البلوى الى يومنا هذا
كما في المتعتين والتكفير والوصية ونحو ذلك وبالجملة تعويلا لفرق لصلاح العامة من ان عدم الدليل في
غير ما تعم به البلوى مفض الى الواقع بل اقتضاه القطع بالواقع لكنه متى غلب على ظنه قطع بان ذلك حكم الله
في حقه بل اللهم شاذ منهم وهم الذين يمنعون من القياس وينفون عنه الاجتهاد كالنظام وبعض المعتزلة
لعلهم يزعمون ان جميع ما جاء به مما توفرت الدواعي على نقله فلا يكاد يخفى على احد من المجتهدين فيخطئه فان لم يصبه علم
انتفاؤه في الواقع قوله نعم يعلم عدم تكليف المكلف الخ وذلك انه ينتظم قياس هذا الحكم لا دليل عليه شرعا او
كلما كان كذلك فلا تكليف علينا به اما الصغرى فان اريد من الدليل ما بينا وان العام الجلي
الظاهر بحكم ما لا نص فيه والكبرى ان اريد دليل الحكم بخصوصه كما في الشرح لا دليل افاد ربي ان غرض النافي انما
هو نفي دليل الحكم الذي ادعاه المثبت والتكليف المنفي انما هو التكليف بذلك الحكم ثم يرجع فيما عداه الى اصل البراءة
والاباحة فيحكم به لان الذمة محل تكليف وبالاباحة كل فعل الا ان يقوم دليل على وجوب شيء بخصوصه او تحريم فعل
بخصوصه ثم ما اورده الشيخ على دليل الاباحة من جواز التحريم في الواقع وان لم يعلم الجواز ان يكون في الاعلام مفسدة
جار فيهما والجواب الجواب قوله يدل عليه الاخبار الكثيرة آه كان الاستدلال على صحة التمسك باصل البراءة بالمعنى
الاعم بالعقل وهذا شروع في الاستدلال على ذلك بالشرع وقوله عليه اي على ان لا تكليف بما في نفس الامر بل بما قام عليه
الدليل ثم ان ظهور الخبر الاول في ذلك مما لا يكاد يخفى على احد سواء اريد به الاخبار او الانشاء وتخصيصه بالخطابات
الشرعية حتى يكون المعنى كل خطاب على ظاهره من العموم والاطلاق حتى يرد المخصص والمقيد ادعا قبل كمال الشريعة في
الزمان او بمن لم تبلغه احاديث النهي من الشبهات عن الامر بالاحتياط وما يحتمل الوجوب والاباحة خاصة دون
التحريم او ما تعم به البلوى او ما وقعت الشبهة فيه في موضوع الحكم دون التفصيل للحكم كما صنع الاخباريون تحكم واعراض
عن الظاهر الى الخلاف من غير دليل بل ابطال الخطاب في اكثرها وكذا حمله على التقييد ودعوى انه لا مصداق له او
النهي عما لا نص فيه وقد تلقاه العلماء الاعلام من قديم الدهر الى يومنا هذا بالقبول ونظير هذا الخبر ما رواه الشيخ في

اما الثاني فاسناده عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال الاشياء مطلقة ما لم يرد عليك امر ونهي وكذلك الخبر الثاني فانما افاد
ما لم يعلم ثلثه ما لم يعلمه المجتهد ولم يصل اليه وان بذل الجهد وما لم يعلمه المقلد لتقصيره في السؤال وما اشتبه
عليهما موضوعه وان كانا عالمين بحكمه وتناوله للاول ان لم يكن اظهر من اللذين فغير خفي على انه رفع الاثم
عما لا يعلمه المجتهد من الواجبات اجماعي فكان من اخراج ما لا يعلمه من المحرمات تحكما واما الثالث فالحجب ظاهر فيما استأثر
الله تعالى بعلمه من الامور الخاصة كاسرار القدر ونحوه ومعنى وضعها عن العباد عدم تكليفهم بها وتادية ما لم
يصل الى العباد علمه الينا ومحل النزاع ليس في تلك الظاهر فلا ينهض لاثبات حجية هذا الاصل واما الرابع
فمعناه كما هو المتناقل ان من عمل بما بلغ اليه علمه لم تكلفه بما وراء ذلك مما لم يعلم وهو ظاهر في تناول محل
النزاع اعني البراءة من التكاليف بالواجب والمندوب لا ما يعم البراءة من الحرام والمكروه المسماه بأصل
الاباحة كما لا يخفى ومنع التعسف تاويل كفاية ما لم يعلم بايجاب التوقف واي كفاية مع هذا الحرج او ليس
فتجعله في حكم المحصور واما الخامس فهو ظاهر فيما كان الاشتباه فيه في موضوع الحكم فكان بعضا خارجا عن
محل النزاع نعم هو مؤذن بان الحكم حرمة شيء وان علم اختلاطه بالحرام يحتاج الى العلم بالحرمة وما في التاليه لاصالة
الحلية والاباحة ولعل استشهاد المصنف بما كان من هذا الوجه وفيه نظر ويريبه بالرواية الاخرى قوله
كل شيء لك حلال حتى تعلم الحرام فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك وهو سرقة او المملوك
يكون عندك ولعله قد باع نفسه او خدع فبيع قهرا او امراة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء
كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم لك به البينة واما السادس فالحق انه ظاهر المنافاة لما
سبق فانه ظاهر بل صريح في اطلاق القول والعمل الى ان يرد النهي وهذه تمنع من القول راسا عند عدم العلم
بخصوص الحكم وتدل على ان الحلال والحرام ما هي نحن نعتبر عندنا هلها فلا يبعد من الرجوع اليهم في كل حكم حكم فان
منافاته ابين من هذه وحمله على ان المراد هو النهي عن تعيين الحكم الواقعي حتى يكون المعنى اذا جاءكم ما لا
تعلمون حكمه فلا تحكموا فيه على ان ما حكمتم بحكمه الواقعي حتى يكون هو الحق وان جاز لكم الحكم على ان ذلك هو
تكليفكم يبقى من الغرض ما في يعم ذلك وهو يمنع من القول فيه راسا ووضع يده على فيه وبسبب ذلك
مقدمة يقول فيها ان الحلال والحرام عند اهله فما لكم وفضول القول وابعد منه حمله على ارادة المنع من
الافتاء وان جاز العمل وسنتكلم عليها ان شاء الله تعالى في المنافيات والعجب انه انما جاء في الجهل المطلق
التفحص حيث لا يعلم ان هنالك احكام ولكن لا يدريها فذاك الذي يجب عليه السؤال ولا يسوغ له التكلم الا

بما القى

بما القى اما المجتهد المطلق الذي احاط خبرا بالمدارك فانه اذا بذل الجهد ولم يعثر على ما يثبت الحكم فقد
قال بما يعلم بحكم الدليل القطعي الدال على عدم التكليف بما في نفس الامر وان ابيت قلنا او ليس حيث الخبر
بان رسول الله صلى الله عليه وآله قد جاء الناس بما يحتاجون اليه الى يوم القيمة وقد اودع ذلك عند اهل بيته كان قد
امضى علينا الرجوع الى اهل البيت عليهم السلام ومن العالم ان فيما عندهم عليهم السلام قولهم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ونحوه من
ادلة اصل الاباحة سلمنا ولكن التعلق بالبراءة انما يصح عند اليأس من الدليل ولا باس لمن يتمكن من الرجوع
اليهم واما السابع فالظاهر انه يريد به من لا يجد سبيلا الى المعرفة كالبله والمجانين والشيخ الفاني واهل الفترة
ومن يطلب الحق ونحو ذلك فلا ينهض لما نحن فيه نعم هاهنا اخبار اخر تنهض لما نحن فيه وتدل على ان لا تكليف الا
بعد البيان كقولهم عليهم السلام الناس في سعة ما لم يعلموا وقوله عليه السلام في قوله تعالى ما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم
حتى يبين لهم ما يتقون حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه وفي قوله فالهمها فجورها وتقويها بين لها ما
تاتي وما تترك وقولهم عليهم السلام لعبد الاعلى حيث قال له هل كلفوا على المعرفة قال لا على الله البيان لا يكلف الله
نفسا الا وسعها لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها وقوله ليس لله على خلقه ان يعرفوا ولله على الخلق اذا
عرفهم ان يقبلوا وقوله لحمزة ابن الطيار اكتب ان في قولنا ان الله يحتج على العباد بما آتاهم وما عرفهم
ارسل اليهم رسولا فانزل عليهم الكتاب فامر فيه ونهى في كثير من نظايرها وفي كتاب الله ما يغني عن اطالة
كقوله عز من قائل وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي
عن بينة وقوله لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها وقوله حتى يبين لهم ما يتقون الى غير ذلك قوله واما الثاني
الى آه فتجويز العادات ان ما تعم به البلوى وتخليه حضر وتشتد اليه الحاجة ويكثر التساؤل عنه وتستفيض
به الاخبار ان لم تتواتر فاذا فتشت وتحرت بعد الاحاطة ثم لم تعثر على شيء ولا اثر دل ان لا حكم في
نفس الامر بحكم العادة بل تقرير الواحد في مثله كما جاء في وجوب غسل الجمعة والمنع من الجمع بين العلويتين
لا ينعقد اشتهاره واستفاضته وان كان مما يتقي فيه وكفى بالمتعة والمسح والكر وحجية المقتضية الا
في السفر ونحو ذلك شاهد لكن بعد هذا كله اقصى ما تفيده هذه العادة غلبة الظن بانتفاء الحكم في نفس
الامر دون القطع ومن ثم فلا فرق بين ما تعم به البلوى وما لا تعم الا ان الظن بالنفي هاهنا اقوى قوله
كنجاسة ارض الحمام الخ هذه الاحكام الاربعة مما وقع الخلاف فيها فاثبتها قوم ونفاها اخرون والنافي
ان يتمسك بالبراءة لتمكنه من بيان ان المقتضي فيها مما تعم به البلوى ومع ذلك لم تقم عليها دليل الا ان يكون

خبر ثقة به الضعف كما في اخبار الغسالة سئل عن رجل اصابته قطرة من طشت فيه وضوء فقال ان كان من بول او قذر
فليغسل قوله في الزمن السابق يعني به الزمان الذي يقطع العقل بانتفاء الحكم فيه ومن ثم سمي استصحاب
حال العقل وذلك لان هذه الشرعية المركبة من الاحكام المختلفة مثلا لم يكن من قبل قطعا فحيثما ادعي في
حكم انه منها فللخصم ان ينفيه ويتعلق باستصحاب البراءة السابقة والعدم السابق لكن هذا انما يتم على
مذهب العدلية دون الاشعرية القائلين بقدم الاحكام ومع ذلك فلنا في ان يتعلق في الرد عليهم باصالة
عدم دخول هذا الحكم في هذه الشرعية وعدم كونه منها في الازل اذ كما ان الاصل عدم التركيب والتعدد
كذلك الاصل عدم التركيب من زائد وعدم زيادة هذا العدد قوله فيرد عليه ما يرد على حجية الاستصحاب
كانه يشير الى ما سيورده في استصحاب حال الشرع ويطيل في تقريره من ان الحكم الذي يراد استصحابه ان كان
موقتا فلا وجه للاستصحاب بالنسبة الى الداخل ولا الى الخارج وان كان مطلقا فجميع الازمنة والاحوال فيه
الينا على حد سواء لدلالته على الماهية من حيث هي وانت تعلم ان هذا انما يتوهم وروده حيث يكون المستصحب
حكما تكليفيا من امر او نهي وتخيير او وضعيا والمستصحب فيما نحن فيه انما هو العدم المحض وليس هو من
خطاب يليق وصفه بالتوقيت والاطلاق وكان الشيخ حكم النهي ومن هنا يندفع سؤال الشافعية عن الحنفية
اذا تعلقوا في نفي استصحاب نفي الحكم بهذه الشبهة للفرق الظاهر بين المقامين فلا يكون تحكما نعم
ربما تتوجه عليه بعض ما تعلق به النفاة كقولهم لو كان الاصل في كل شيء استمراره ووجوده لكانت
حدوث جميع الحوادث على خلاف الدليل المقتضي لاستمرار عدمها وقولهم لو ثبت هذا الاصل لوجب
تقديم بينة النفي على بينة الاثبات لاعتضادها بهذا الاصل والاجماع على العكس قوله سواء وجد
في السابق ام لا اي مع قطع النظر عن حالة السابق من وجودها وانتفائها قوله المعتبر في الحكم ببرائة الذمة هو
بالرفع صفة لقوله عدم العلم حتى يكون المعتبر في كلا القسمين امرين عدم العلم بعد ما يوجب ثبوت
الحكم والفحص وقوله كان كل موضع يصح فيه الاستدلال الخ لم يقل بالعكس باعتبار انه ربما يصح الاستدلال
بهذا القسم اعني البراءة ولم يصح بالثاني وذلك كما في الصبي يشك في بلوغه والمجنون في افاقته و
في استطاعته فانه يصح ان يتعلق في نفي الحكم المشكوك فيه باصل البراءة دون استصحاب حال العقل لانه
عبارة عن استصحاب العدم الثابت قبل مجيء الشريعة واستصحاب عدم المشكوك فيه وان امكن ههنا
الا ان ذلك استصحاب حال الشرع من حيث انه عدم ثابت بعد مجيء الشريعة ولقايل ان يقول ههنا انما هو
في الموضوع

في الموضوع وان تبعه الحكم والبرائة انما هي من نفس الحكم على ما يقتضيه اشتراطهم في صحة التعلق بالبرائة عدم
قيام الدليل على الحكم المنفي بعد ضبط الادلة وسبرها فان هذا انما يعقل فيما اذا كان الشك في نفس الحكم ابتداء
دون ما يجيء تبعا ولا يقع الشك فيه ابتداء الا حيث يكون عدمه السابق هو العدم الثابت قبل نزول الشرع
ومع فيتم التلازم من الجانبين لكن اشتهر التعلق بالبرائة في نفي الحكم التبعي ايضا كما في الامثلة المذكورة الا ان
يكون على وجه المسامحة قوله فلذا لم يفرق جماعة الخ يشير به الى ما وقع في كلام المحقق والشهيد من اطلاق
اسم البرائة الاصلية على هذا النوع من الاستصحاب وذلك ان المحقق قسم الاستصحاب الى ثلثة اقسام وعد
البرائة الاصلية واحدا منها واما الشهيد فانه بعد ان ذكر استصحاب حال العقل قال وهو المعبر عنه بالبرائة
الاصلية وهو محمول على المسامحة للعلو الذي ذكره واعلم ان الشهيد الثاني لما كان الكلام من اول البحث
الى هنا على شرط التمسك باصل البرائة وهو عدم قيام الدليل على الحكم المنفي بنحو عرفت ما فيه ثم لما راى ان
اصل البرائة من جملة الاصول وراى الشهيد قد اقتصر على اربعة وظاهره الحصر اراد ان يبين ان هذا الاصل
خارج عنها هو وفي ايها يندرج فابان انه يندرج في الثاني ثم تجاوز الى التنبيه على ما هو حجة من تلك الاربعة
واخذ يتكلم على جزئيات الرابع وعلى حجية كل جزئي جزئي وكان الاولى به ان يقدم على هذا السؤال المترتب
على بيان شرط التمسك بالبرائة مثال على الذي يشير اليه بقوله فيما يجيء فان قلت لم لا يكون اللازم فيما لم
يدل عليه دليل التوقف الخ وكانه اخره لطوله ثم ان الشهيد انما اقتصر على هذه الاربعة مع ان الاصل
قد يطلق في الاصطلاح على خامس وهو اصل القياس وسادس وهو الكتاب المعتمد كما يقال اصل
حريز لانه اراد من معانيه ما شاع التعلق به بين اهل العلم وكثر دورانه في الاستدلال وليس الا هذه
الاربعة فاما اصل القياس فلا يتعلق به في الاستدلال وانما يتعلق القايسون بنفس القياس وكذا
الثاني مع انه اصطلاح قديم لاهل الحديث لا يعرفه اهل الاصول واما الاثنى عشر التي ذكرها الحرة والا
اللتان ذكرهما المصنف فمندرجة هي وغيرها تحت هذه الاربعة وذلك لاندراج ما يزيد على عشرين في الاول
مع اصل الحقيقة وهي اصل العدم فان عدم كل ممكن هو الاصل المقطوع به وانه الراجح فيه للاستصحاب
ولاحتياج الوجود الى امور ايسر فاعل ونقل وداع وارادة ابتداء او بواسطة كما في الموجبة وهذا اصل
ما زال اهل العلم يتعلقون به وبطل البول من يدعي خلافه بالدليل وهل يتعلق به في نفي الاحكام الشرعية
نعم الشك ان ذلك ممتنع على اصولنا لما ثبت عندنا من ان لكل واقعة حكما فيتحقق الوجود وقيل ان اقصى

ما ثبت ان لكل واقعة حكما اما موافقا للاصل او مخالفا فيستلزم انضمام الاصل مع احتمال الموافقة فلا معنى للتمسك
بعد ذلك باصل العدم وانا اقول ان كان الغرض في نفي الحكم نفي شغل الذمة وعدم التكليف به فيجوز كما هو الظاهر
فيجوز التمسك به ظاهرا وان اريد نفي ثبوت الحكم في نفس الامر بلغ حتى شغلت الذمة به ام لم يبلغ فلا ريب ان
خصوص الحكم اعني كون الحكم في هذا هو الوجوب مثلا غير مقطوع به فيجوز التعلق به نعم يمتنع التعلق به في
نفي الحكم مطلقا واصل عدم تقدم الحادث فان تاخره هو الراجح استصحابا للعدم السابق وهذا كما قيل في الماء
الذي قد استعمله ما يزيل طهارته فلا تعلم هل كان ذلك قبل الاستعمال او بعده فان قلت هنا الاستعمال
ايضا حادث والاصل عدم تقدمه على عروض النجاسة فكيف قدمتم مراعاة الاصل في عروض النجاسة وحكمتم
بطهارة المستعمل قلت ان كان زمان الاستعمال معلوما كما هو المفروض في كلامهم اذ المشكوك فيه انما هو عروض
النجاسة والراجح تاخره عن زمان الاستعمال وان كان غير معلوم فقد تعارض الاصلان وانما حكم بطهارة المستعمل
ايضا لان الظاهر شرعا ما لم تعلم نجاسته والنجس ما علمت نجاسته لا ما شك فيه ومثل ذلك المصلي ثم راى على
ثوبه او بدنه ما لا تصح الصلوة معه من نجاسة او غيرها او شك هل لحقه ذلك قبل الصلوة او بعدها او قبل كمالها
ههنا ايضا بالصحة لان الاصل تاخر الحادث ثم لا يخفى ان هذا يرجع الى اصل العدم اذ اقصاه انه اصل عدم الوجود
في الزمن السابق والاول اصل عدم الوجود مطلقا واصل برائة الذمة من التكليف وعدم شغلها بوليداني
منعدما ابتداء وتبعا للوضع فان ذلك هو الراجح للادلة الدالة على اصالة البرائة من الاستصحاب ولزوم
المحال اعني تكليف ما لا يطاق وللاجماع والنصوص وكذلك اصل عدم الوضع واصل الاباحة في الافعال فانه هو
الراجح ايضا لما مر من دليل الاباحة واصل عدم الوجوب في نفس الامر واصل عدم التحريم كذلك وكذا كل من الندب
والكراهة والاباحة فان الراجح عدم اتصاف الفعل المتنازع فيه في نفس الامر بهذا الحكم كالوجوب مثلا
بخصوصه وان قلنا بعدم خلوه من الحكم لم لا يكون متصفا بغيره فكانت هذه خمسة اصول ودليلها جميع
الاستصحاب اصل عدم الوجوب بالنسبة الى الندب والاباحة وعدم الندب بالنسبة الى الاباحة وعدم التحريم
بالنسبة الى الكراهة وعدم الكراهة بالنسبة الى الاباحة فهذه اربعة اخر فان عدم الزيادة هو الراجح اصل
عدم الوجوب والتحريم بالنسبة الى ما سواهما لمكان غلبتهما واصل عدم التخصيص وعدم التقييد فانهما خلاف
الظاهر وعدم الاشتراط وعدم المانع لانه امور زائدة وعدم النسخ للاستصحاب فهذه اربعة اخر بمعنى الراجح
الى غير ذلك كاصل عدم التركيب واصل عدم زيادة اجزاء المركب واصل عدم ما يحتاج الى المؤونة واصل الحقيقة
والحاق

والحاق الفرد المشكوك فيه بالاعم الاغلب واصل عدم النقل واصل عدم الاشتراك ولاندراج اصالة نفي تغيير
الحكم الشرعي الثابت في الحالة السابقة المعبر عنه بالاستصحاب في نفي الحكم الشرعي اثباتا ونفيا واصالة
نفي تغيير حال الشيء بعد ثبوتها المسمى بالاستصحاب في موضوعات الاحكام في الثالث وكان جعله قسمين
لوقوع الخلاف في احدهما والاتفاق في الاخر وفيه ان استصحاب حال العقل مختلف فيه وهو خارج عنهما فلو كان لحكم
فالاستصحاب يجري حيثما يجري اصل العدم واصل البرائة من خصوصيات الاحكام واصل عدم في الفاظهم
من عموم واطلاق ونحو ذلك قوله ومنه قولهم الاصل في الكلام الحقيقة قوله تقدم الكلام على هذا الاصل في المقدمة
مستوفى وانه بمعنى ارادة الحقيقة كما هو الظاهر خصوصا في مثل هذا الكلام متفق عليه يجري عليه امر الافادة
والاستفادة بالفاظ الدين والدنيا وذلك حيث يعلم الوضع ويجهل المراد ويعني كون ما استعمل فيه حقيقة
وذلك حيث يعلم المراد ويجهل الوضع مختلف فيه ويعني كون ما استعمل حقيقة وذلك حيث يعلم المراد ويجهل
الوضع مختلف فيه على قولين او اقوال والاكثرين على التفصيل ان كان المعنى متحدا فحقيقة والا فمجاز
قوله ومنه قولهم اذا تعارض الاصل والظاهر الخ ليست هذه القاعدة عندهم على اطلاقها بل اذا كان الظاهر
حجة شرعية يجب قبولها شرعا كالشهادة والاخبار فلا اشكال في تقديم الظاهر على الاصل وذلك كسائر
الشهادات بالاثبات بعد العلم بالنفي وببرائة الذمة بعد العلم بالاشتغال وكاخبار الواحد في الذي يعتنى
ما يخبر به بعد العلم بنجاسته فانه يقدم وان لم يكن عدلا واخبار الامين بتلف ما اؤتمن عليه والاخبار المعتبرة
بانقضاء عدتها بالاقراء ولو في شهر واحد الى غير ذلك وان لم يكن كذلك بل كان مستند الظهور الحاق الفرد
او العادة الغالبة او القرائن او نحو ذلك مما لا يفيد غلبة الظن فالغالب تقديم الاصل وهذا كما حكموا ببقاء
ما علم من طهارة او نجاسة في ثوب او بدن او ارض او ماء وان ظهر الخلاف كما في ثياب من لا يتوقى النجاسة من
الاطفال والقصابين ومدمني الخمر والكفار وكما صبغ الثوب النجس تضيفا عند من عادته التطهير اذا
او على من لا يلبس الا الطاهر وكذا الحدث والطهارة منه وكل ما علم من نكاح او طلاق او ملك او نحو ذلك
فانهم في ذلك كله مجمعون على ترجيح الاصل من غير التفات الى ظهور الخلاف حتى بلغوا في الامر من الظاهر
في هذا المقام الى ان حكموا بطهارة ماء في اناء مكشوف في بيت فيه كلب خارجا منه وعليه اثار الشرب
او المباشرة بل صرح جمع على ما في التمهيد بطهارته اذا كان لبنا ونحوه ووجدوا على فم الكلب الخارج اثره
وكما حكموا باباحة معاملة الظالم ممن لا يتوقى المحارم وان ظن حرمة ما في يديه وباباحة الاكل والشرب

في شهر رمضان لمن لم يستيقن طلوع الفجر وان ترجح لديه الطلوع من القرائن ولو بالضياء المنتشر الواحد على ظاهر المذهب كما في التهذيب حتى يستيقن الى غير ذلك وربما عكسوا فقدموا الظاهر كما حكموا على من شك بعد الفراغ من الطهارة او الصلوة او غيرهما من العبادات في فعل من افعالها بانه لا يلتفت الى الشك وان كان الاصل عدم الاتيان به وعدم براءة الذمة من التكليف به من جهة ان الظاهر وقوعها على الوجه المامور به في جميع هذا الظاهر وان لم يكن بتلك المكانة من الظهور على الاصل عملا في الامر بالتحفظ لعدم الفراغ من الاصل وردها النصوص المكفول الصادق عم لزرارة في التصحيح اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء وكذا اذا شك الصايم في النية بعد الزوال فانه لا يلتفت بخلاف ما قبله فانه يجدد كما لو شك بعد خروج الوقت في الفعل قبله وعلى من ظن دخول الوقت ولم يتمكن من العلم الغيم او حبس او نحو ذلك بجواز البناء على الظاهر من الدخول فيصلي او يفطر وعلى من شك في عدد الركعات او في فعل من افعال الصلوة وغلب على ظنه الفعل بانه بمنزلة العالم وفي غيبة المسلم بعد العلم بنجاسة ثيابه او بدنه بالطهارة حيث مضى زمان يمكن وقوعها حملا لظاهر حال المسلم في التنزه وعلى المستحاضة بالرجوع الى عادتها ثم التمييز ثم عادة نسائها ثم الروايات كل ذلك للظاهر وان كان على خلاف الاصل ونحو ان ادعى من المسلمين الجهل بالضروريات كوجوب الصلوة وحرمة الزنا اذا نشأ في دار الاسلام بعدم القبول الى غير ذلك فانهم في ذلك كله عولوا على الظاهر ولم يلتفتوا الى الاصل وربما اختلفوا في مقامات فبعض يقدم الاصل وبعض يقدم الظاهر وهذا كما اختلفوا في غسالة الحمام هل هي على طهارة نظرا الى الاصل او نجاسة نظرا الى الظاهر مع اختلاف الروايات ايضا والمشهور الثاني وفي طين الطريق اذا غلب على الظن النجاسة ولكن المشهور هنا الطهارة وظاهر نسبة الشهيد هذين الحكمين الى الاصحاب يؤذن بدعوى الاجماع وذلك انه قال في الاول ورجح فيها الاصحاب الطهارة وفي الثاني ورجح فيها الاصحاب الطهارة وفيما في ايدي المخالفين في جلد ولحم والمشهور الطهارة ايضا نظرا الى ظاهر حال المسلم في التجنب وقيل بالنجاسة لان حالهم عدم التذكية مع عدم اشتراطهم لجميع ما يعتبر في التذكية من القبلة والتسمية واستباحتهم جلد الميتة بالدبغ مع ان ظاهر حالهم على ذلك فقد تعارض هنا الاصل والظاهر وانت تعلم ان ذلك لا يبلغ الحد المعهود فانهم وان لم يشترطوا القبلة والتسمية ولكن عادتهم جارية بالاستقبال والتسمية وكذا الطاهر من الميتة فيحكم الحل المطروح في بلاد الاسلام اذا ظهر عليه قراين التذكية كما اذا كان حلبة كتابا خرج كتيبا والاكثر في الجلد

على الاجتناب

على الاجتناب عملا بالاصل الى غير ذلك من مظان الخلاف الاختلاف ومراد الشهيد بالمواضع المستثنيات ما قام الدليل الشرعي من نص او اجماع على تقديم الظاهر فيه على الاصل وجميع ما حكموا فيه بتقديم الظاهر على الاصل من هذا الباب والدليل على ثبوت هذه القاعدة الحاكمة بتقديم الاصل على الظاهر الا ما اخرجه الدليل ما دل على حجية الاستصحاب من فيرجع الى تعارض حجة وغير حجة فان الظاهر الذي لم يجعله الشارع حجة ليس بحجة فكيف يقدم على الحجة او تعارض الحجة لاجله فان قلت اذا كان مظنون بقاء الامر المستصحب معتبرا في الاستصحاب لم يتحقق الاستصحاب في معارضة الظاهر اذ يكون بقاء الامر المستصحب موهوما والا لم يكن المعارض له ظاهرا قلت انما ارادوا بالظن الذي اخذوه في التعريف الظن العرفي وهو للحتمال الاحتراز عما علم زواله كما في نسخ الوارد بعد الامر قوله اي القاعدة التي وضع عليها البيع بالذات الخ كما تطلق القاعدة على نفس الكلية الاحكام جزئيات موضوعها كقولنا مثلا البيع على اللزوم وافعال المسلمين على الصحة كذلك تطلق على الحكم الذي تضمنته كاللزوم والصحة في المثالين وقوله بالذات اي الضابطة التي يرجع اليها ويبنى عليها حكم البيع لذاته مع قطع النظر عن العوارض الخارجية كالغبن ونحوه مما يثبت الخيار وينهدم باللزوم ويجيز بالفسخ هي اللزوم وكذا نقول في الثاني الضابطة التي يرجع اليها حكم افعال المسلم لذاتها هي الصحة وربما عرض لها ما ينقض بها الى الفساد فكم من عبادة او معاملة فاسدة لكن ما لم يظهر مقتضى الفساد تحمل كل ما صدر منه على الصحة قوله والمراد بالراجح آه لا ريب ان عروض الموجبية بواسطة امور خارجية للترجيح عن كونه راجحا في نفسه وهذا كما اوجب نصب القرينة للمصير الى المجاز وقيام الدليل بثبوت الحكم الذي كان معه معلوما قبل استغال الذمة البرئية وبحريم ما كان مباحا وفسخ ما كان مشروعا قوله والمراد من الاصل في قولهم براءة الذمة آه هذا هو الذي جرى على حكاية كلام الشهيد ره واما قولهم الاصل في كل حكم آه يريد بالقسم الثالث ما عدنا الثاني من اقسام الادلة العقلية وهو اصالة النفي وهو وان فرض هنالك بالبرائة الاصلية لكنا قد بينا هنالك ايضا انه اعم منها لاختصاصها بالتكاليف وتناوله لكل حكم وبالثاني ما عددناه ثانيا وهو استصحاب حال العقل وهو وان فرض هنالك باستصحاب عدم شغل الذمة لكنه ليس بمختص به بل هو جار في كل عدم سابق عدم عين او معنى تكليف او غيره ومعنى كون الاصل في قولهم الاصل في كل حكم عدمه من القسمين المذكورين امكان الاستناد اليهما في عدم كل حكم بان يتمسك في اثبات نفيه بها لان الاصل بمعناهما اذا الظاهر ان ليس المعنى اصالة العدم في كل حكم عدمه مع ان المتوهم لها انما

كلام الشهيد في غير محله وفي بعض النسخ بتقديم الثاني ذكرها الشهيد ره للاصل وح فينتظم السوق لكن في عده من الثالث اعتبارا دوام الحالة السابقة فتسامح لان الحالة السابقة ليست هي عين الاستصحاب بل المستصحب قوله ان الاصل بالمعنى الاول لا شك في حجيته اي لا كلام فيه كيف والدليل هو الحجة قوله اذا كان في بعض الشيء اي اذا كان الراجح ما البراءة وغالبا ان الرجحان قد يكون في البراءة وقد يكون في غيرها من الاعدام وغيرها كما عرفت فيما سيجئ تحت الراجح من الاصول ثم الحجة تنحصر في النص فكان الوجه ان يقول من دليل شرعي على ليشمل الاجماع وغيره قوله فقولهم الاصل في الاشياء الطهارة اصل آه لا يخفى ان قولنا الاصل في الاشياء الطهارة ليس بقاعدة اذ القاعدة كما عرفت هي القضية الكلية المشتملة على احكام جزئيات موضوعها وهذه قضية جزئية لكن الاصل الذي وقع موضوعا لها بمعنى القاعدة وقد عرفت ان القاعدة كما تطلق على القضية الكلية تطلق ايضا على حكمها المتناول لجميع الجزئيات وهو المراد هنا والمعنى قاعدة الاشياء اي حكمها الذي تضمنته قاعدتها هو الطهارة فانما القاعدة هنا ما تضمن الحكم بالطهارة على كل شيء كقولنا كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر ثم الاستفادة هذه القاعدة من الشرع طريقان احدهما النص وذلك قول الصادق عم في موثقة عمار الموثقة بعمل الاصحاب كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر فاذا علمت فقد قذر وفي رواية كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وتخصيصه بما كانت الشبهة في موضوع الحكم وذلك بان تطرء عروض النجاسة له او تختلط بنجس غير محصور كثوب في ثياب او شيء تعتبر به كان ترى في ثوبك دما فلا تعلم انه الذي نفسه او لغيره كالسمك والبعوض كما فعل صاحب الفوائد وبعض متاخري المتاخرين تاويل من غير دليل والتمثيل في اصل الحكم بما كانت الشبهة في موضوع حكمه كما جاء في بعض الاخبار لا يقتضي انحصار ذلك الاصل في المثال فضلا عن غيره من الاصول وقد اعتمد صاحب الذخيرة حيث خص ما استفاضت به الاخبار من ان كل ماء طاهر حتى انه قذر بغير ما وقعت الشبهة في حكمه حتى اوجب اجتناب ما لم يرد النص بطهارته بخصوصه من انواع المياه كماء السيل مثلا ان لم يقم على طهارته دليل واعظم من ذلك انه فرق بين استعماله في الاكل والشرب فجوزه بالاصل الا بالمجتمع بين استعماله في الصلوة والطهارة فمنعه ليقين البرائة او ما كان في اصل البراءة الذي لا مرية فيه مغناة ما كان ليلزم يقين البراءة من شيء الا بعد يقين اشتغال الذمة به بخصوصه الثاني الاستنباط حاصله ان الشارع امرنا بالصلوة ومنعنا منها في اشياء بخصوصها واوجب علينا ازالتها عن الثوب والبدن للدخول فيها وعن المصاحف والمساجد والماكل والمشارب مما ذلك الا لصفات

فيها بحكم

فيها بحكم قاعدة الحسن والقبح وسمي كون الشيء بحيث يحرم معه الصلوة ويجب ازالته عن الاشياء المذكورة نجاسة وقبل ذلك الشيء نجسا وكونه بحيث تباح فيه الصلوة ولا يجب ازالته عما ذكر طهارة وذلك الشيء الذي تباح فيه طاهرا ولما علمنا بحكم قاعدة العدل انه لو كان هنالك شيء يحرم علينا الصلوة فيه ويجب علينا ازالته لاعلمنا به وان لا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة علمنا ان كل ما سكت عنه فهو طاهر وكان جميع ما جاء في الصلوة ونحوها من الاوامر ادلة على طهارة ما لم يامر بازالته والتجنب عنه ولم يبق الا ما عساه يتوهم من ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود فلعله منع من شيء ولم نعثر عليه فكيف نتبع الحكم بطهارة كل مسكوت عنه واصل البرائة من التكليف هو الوضع الذي اتفقت عليه كلمة الكل ولم يختلف فيه اثنان بعده ولا يبقى لقايل فيه مجمز دائه ولا اقل من اصل الاباحة الذي سطع به البرهان وان خالف قوم فان الغرض اثبات الحق وهذا الذي اراد المصنف بهذه المقالة وان كان في التادية قصور والذي شرع محجته من المتاخرين فيما نعلم استاد الكل في شرح المدروس وربما استدل لاثبات اصل الطهارة بان الاشياء كلها خلوقة لمنافع العباد ولا يتم النفع بها الا مع هذا الاصل اذ لولاه لم ينتفع الا بما نص على طهارته قوله والتعريفان من الشهيد الثاني ره يريد ان تعريف الطهارة وتعريف النجاسة بما ذكر للشهيد ره واحترز بقوله للاستقذار عن الذهب فانه وان كان مما لا تصح الصلوة فيه ولا يجوز استعماله في الاكل ايضا لكن عدم جواز استعماله ليس للاستقذار بل لنهي الشارع منه وكذلك الطاهر والاكل من اللحم فانه وان حرم استعماله في الصلوة والاكل لكن تحريمه ليس للاستقذار ولما اخذ في التعريف قيد الاستقذار خرج عنه الخمر اذ ليست مما يحرم استعماله في الصلوة وفي الاكل للاستقذار وانما حرم استعمالها لاسكارها فزاد قوله او للتوسل الى الفرار لاد فان الفرار منها مطلوب حظ وجعل التحريم وسيلة اليه وقد ينتقض بمثل الكافر المترف فانه مما يحرم مساورته في الاكل والشرب والصلوة وليس بمستقذر ولا هو كالخمر يطلب الفرار منه لحفظ العقول وقد يجاب بان المراد من المستقذر ما استقذر في عرف المتشرعة وانه مستقذر فيهم وان كان استقذارهم له لكان حكم الشارع بنجاسته لا لذاته كالبول والغائط ونحوها وح فيرد ان الخمر كذلك فلا حاجة الى تلك التتمة فان قيل ان ما في مبدأ التحريم لم يكن مستقذرة بل ما تستطاب فلا يصدق انها حرمت للاستقذار قلنا فالكافر كذلك فالوجه الجواب بانه كالخمر داخل بالقيد الاخير فان التجنب عنه لما كان مطلوبا لما يخشى من جعل مشاورته وسيلة الى ذلك قوله وكذلك قولهم الاصل في الاشياء الحل هذا اصل

وكما انهم العموم فلا شيا الملل لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فان ما ظاهره العموم ... الانتفاع ايضا ... الاباحة ...
... الى آخره

اخر وقاعدة ثانية دلّ عليها الدليل الشرعي والكلام في اطلاق اسم القاعدة على مثل هذا القول كما مر

انما القاعدة قولهم كل شيء حلال حتى تعلم الحرام بعينه واثبات هذا الاصل من الكتاب والسنة ودليل تعرف

العقل اما الكتاب ففي آي كثيرة منها قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وذلك انه تعالى امتن على

الناس بان خلق لمنافعهم جميع ما في الارض ولا يتم الا باصل الحل والاباحة تناول الكل اذ لولاه لم ينتفع

الاجماع على حليته واباحة تناوله ثم الاستدلال بهذه الآية لهذا المطلب انما يتم بامور لحصرها كون

اللام للاختصاص الثاني عموم ما الثالث عموم الارض الرابع عموم الانتفاع الذي من اجله خصوا بتلك

بتلك الخانة لحلقها لهم الا لينتفعوا بها والكلام في الثلثة الاولى انما الكلام في الرابع فقد اعترض

بان عموم الانتفاع لا يقتضي اختصاص النفع بالاكل والشرب لما يكون بالشم والطلي والنظر وغير

ذلك ايضا والحاصل ان الكل مخلوق للانتفاع لكن للانتفاع طرق فدار الامر بين اباحة اكل الكل واكل او شرب

كل شيء والذي يدل على عدم الاختصاص انك اذا فتشتها وجدتها في الواقع كذلك والجواب اشرنا

اليه ومحل الاستدلال فانه لو لم يقرض اليهم امر الانتفاع لم ينتفعوا بما لم يبين وجه الانتفاع به فلم يحسن

الامتنان بالكل وهذا هو الذي اراد المتم بقوله فانه لو كان المراد اباحة انتفاع خاص لكان على انا نقول

ان قضية الاختصاص ان يتصرفوا بما اختصوا به تصرف الملاك في املاكهم يصنعون فيه ما شاؤا ويالجملة

فظاهر الخطاب عموم الانتفاع واما ما جاء في بعض الاخبار من كون الخلق للاعتبار كما في العيون فلا ينافي ما اشتهر

من ان الخلق للمنافع لما يكون النفع والاعتبار جميعا جاءت بها الآيات استغناء عنها الاخبار ودل عليه

الاعتبار بل نطق به الكتاب المجيد في مواضع عديدة لا تكاد تحصى عدتها تارة بجعل الارض مهادا والجبال

اوتادا وانزال الماء من السماء لاحياء الموات واخرى بخلق الجنان ملتفة الاغصان وانبات النبات طعام

لانعامهم وتارة بخلق الانعام وتسخيرها لهم في حمل الاثقال واستخراج الالبان واتخاذ الرياش والملابس الحالم

العلوي كما امتن بخلق الشمس سراجا والقمر نورا والنجوم ليعلموا عدد السنين والحساب وجعلها في الاجساد

من تاثير الشمس والقمر والكواكب والرياح في المزارع والثمار والاناسي اكثر من ان يحصى في العيان ما يغني

عن الخبر والاثر وهذا الذي ذكرناه من ملاحظة كلا الامرين هو الذي نطقت به كتب التفسير المعتمدة كالمجمع

الجوامع والكشاف والمعالم قال في الجوامع لكم لاجلكم ولانتفاعكم به في دنياكم بان تتمتعوا منه بفنون المطاعم

والمراكب والمناكح والمناظر البهيجة وفي دينكم بان تنظروا فيه وما يتضمنه من عجائب الصنع الدالة على الصانع

القادر

القادر الحكيم وفي هذا دلالة على ان اصل الاشياء الاباحة الا ان يمنع الشرع وجاز لكل احد ان يتناولها و

ينتفع بها وقريب منه ما في الكشاف غير انه زاد في المنافع الدينية التذكير بالآخرة وثوابها وعقابها

لاشتمالها على اسباب الانس واللذة واسباب الوحشة والمشقة ثم قال وقد استدل بقوله خلق لكم على ان

الاشياء التي يصح ان ينتفع بها ولم تجر مجرى المحظورات في العقل خلقت في الاصل مباحة مطلقا لكل احد ان

يتناولها ويستنفع بها وما في المعالم لا يعدوه وقال في المجمع قال المفسرون لما استعظم المشركون امر الاعادة

عرفهم الله تعالى خلق السموات والارض ليدلهم بذلك على قدرته على الاعادة فقال وهو الذي خلق لكم الآية

ثم قال ومعناه ان الارض وما فيها نعم من الله تعالى مخلوقة لكم اما دينية فتستدلون بها على معرفته واما

دنياوية فتنتفعون منها بضروب النفع عاجلا الا ان ادخال الارض فيما خلق لهم وهي مقالة الصلقين العزيز

قد عنيه ووجهها في الكشاف بان يراد بالارض الجهات السفلية دون هذه الغبراء كما تذكر السماء ويراد

الجهات العلوية فان الغبراء وما فيها واقعة في الجهات السفلية ومنها قوله عز من قائل انما حرم عليكم

الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله فانه بين ان الذي ابيح لهم الطيبات حيث قال يا ايها الذين امنوا

كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله ان كنتم اياه تعبدون ان الذي بين المحرمات حصر ظاهر عموم الآيات

ويظهر الامتنان وكفى بالحصر دليلا وفي الكشاف ذكر لحم الخنزير دون شحمه لخولى فيه انه تابع له وصف

فيه لحم سمين وما حل من الميتات كالجراد والسمك كالمستثنى لعموم تناول الاطلاق لهم عرفا ومن ثم لو حلف سمكا بيد

لا ياكل لحما فلا يركب دابة فاكل سمكة او جرادا او ركب كافرا لم يحنث لعدم الانسياق وان قال تعالى وتستخرجوا

منه لحما طريا وقال ان شر الدواب عند الله الذين كفروا فاما ما حرم عندنا مما لم يظهر خبثه كالارنب

ببعض الطيور السموك فالمحرم بالاصالة انما هو ما ذكر في الكتاب المجيد ثم جاء رسول الله بامثالها فحرمت

بها السنة كان المحرم بالاصالة من المشروبات انما هو الخمر وعاقبه العصير كل مسكر فحرمت كما جاءت به الاخبار

وكيف كان فما هو دال عام خاص بمنفصل وما وجد في بعض النسخ بدل هذه الآية من قوله عز من قائل حرمت ان لا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم فان الاشارة مع

عليكم الميتة الآية فانما شهض بضميمة قوله نعم وفي الانعام مما لكم بالتفصيل الى هذه كما ذكروا فانما تدل

ان المحرم ما فصل في هذه ليس الا وفيها الحصر ولا دلالة في جلحق فانما تدل بان التحريم لا يدخل في التخصيص

وذلك لانه انكر عليهم الاعراض عما لم ينص على تحريمه فلولا ان الاصل فيه الاباحة لم يتوجه الانكار ومنها قوله

جل وعلا ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا

وامنوا ثم اتقوا واحسنوا والله يحب المحسنين وذلك انها نزلت كما في الكشاف وغيره في القوم الذين حرموا

على نفوسهم اللحوم وسلكوا طريق الترهب كعثمان بن مضعون وغيره يقول والله اعلم لا جناح على المؤمنين

فيما اصابوا من مستلذات المطاعم اذا ما اتقوا ما حرم الله منها وثبتوا على الايمان وازدادوا من العمل الصالح

ثم استمروا على التقوى والايمان ثم استمروا على التقوى على تمادي الايام واحسنوا الى الناس بالمواساة

ونحوها وقال ابو علي الجبائي الشرط الاول يتعلق بالزمن الماضي والثاني بالدوام عليه والثالث يختص بظلم

العباد لقوله واحسنوا وقيل ان الثالث للمستقبل والاحسان اعم من اللازم والمتعدي كما في الاحسان اي فعل

ما هو حسن وقيل غير ذلك ويحكي كان مستدل على انتفاء الجناح عند حصول الشرط في كل ما طعموا لعموم ما

وهذا الذي حكيناه من نزولها في البحث عن المبلغ كما انه هو المراد بما روي من طريق اهل البيت عليهم السلام فيما طعموا

من الحلال ويدل على ما روي من طريق اهل الخلاف من ان المراد لا جناح فيما اكلوا من مال الميسر وشربوا من الخمر

فان هذه الكلمة صالحة لكل والشهيد انه لما نزل تحريم الخمر قال الصحابة يا رسول الله فكيف باخواننا

الذين ماتوا وهم يشربون الخمر ويأكلون الصالحات مال الميسر فنزلت فيقولهم ليس عليهم فيما طعموا جناح اذا ما

اتقوا وامنوا وعملوا الصالحات الآية اي انهم كانوا كذلك وطعموه كان مباحا وهذا كما يقال على ثريد فيما فعل

جناح وقد علمت ان ما فعله امر مباح فتعقل ليس على احد جناح في المباح اذا اتقى المحارم وكان مؤمنا محسنا

من بيان ذنبا كان كذلك والمعاند غير ملحق بما فعل والذي يدل على ان مرادهم ما ذكرنا ما ان الخير عنهم ما اجمعت

يوما في الامم السالفة فضلا عن هذه الامة وقد بقي في الآية اشكال اورده السيد المرتضى قده وقال ان المفسرين

تشاغلوا بايضاح الوجه في التكرار وظنوا انه هو المشكل وتركوا ما هو اشكل وهو ان عطف الايمان على الاتقاء

قاض بدخوله في شرط نفي الجناح عن المباح وذلك يستلزم ثبوت الجناح على الكافر في المباح ثم اجاب بوجهين

حاصل الاول ان المراد فيما طعموا وغيره من الاعتقاد ونحوه وان عدم صحة دخول الايمان في الشرط مقدما لنا

على مكان هذا المحذوف كما قال علفتها تبنا وماء باردا وقال الاخر ترى كان الله يجدع انفه وعينيه اذ

مولاه بات له وفر والثاني ان الايمان ليس بداخل في الشرط حقيقة وانما عطفه على الشرط لاشتراكهما

في الوجوب قال وهذا التوسع في البلاغة تجاوز فيه الحقول استحسانا واستغرابا وتوضيحا انه لما شرط في نفي

الجناح بالاتقاء كان تحكم بوجوبه وكان ناخذ بقول ان الاتقاء واجب ثم عطف عليه الايمان والعمل الحقل بيد

الصالح بحسبه للمشاركة وفي هذه المرتبة فاما ما تعلق به الشيخ الحر في ابطال الاستدلال بهذه الآية الكريمة تارة

في انها

انها مختصة بمن جمع الصفات المذكورة واخرى من انها مخصوصة بمن آمن وعمل صالحا قبل نزول الآية لان

الفعلين الذين وقعا صلة ماضيان ومرة من انها مخصوصة بالطعام الذي طعموه قبل نزول الآية لقوله طعموا

فانك تسارع ادراك ان يذهب مثله على الجواب اما الاول ففرق بين من جمع ومن لم يجمع اتراه بيتا اصل الحل للجامع

وهو منتفية على الاطلاق واما الثاني فالموصول كالمحل للعموم او الطبيعة فيتناول السابق واللاحق ثم انا لو كان

انعقد الاجماع وقامت الضرورة ونطقت الاخبار باستواء الناس في الاحكام وان حلال محمد حلال الى يوم القيمة

وحرامه حرام الى يوم القيمة واما الثالث فلا ريب ان المساق من نحو لا تؤاخذ اهل الصلاح بما عملوا ولا تمنعهم تمنعهم

ما سلفوا ولا تعقل بينهم وبين ما ارادوا انما هو العموم لا الاختصاص بما مضى فحسب وساعده في ذلك على ما رواه

اهل الخلاف من دعوى النزول فيمن شرب الخمر واكل مال الميسر على ما يظهر من استشهاده بتصحيح الطبرسي فانه حكى

ذلك اولا عن ابن عباس وانس والبراء بن عازب ومجاهد وقتادة والضحاك ثم حكى ما ذكرناه ثانيا عكس

صاحب الكشاف ثم قال في تفسير اهل البيت فيما طعموا من الحلال فظن انه اتخذ ما تقدم مذهبا كالا بل تلك

طريقته في هذا الكتاب يقدم ما هو اشد ... وكيف يصح اختيار مثله للامامي وهو خاض

بما اجمعنا على بطلانه من دعوى كون الخمر مباحة قبل ذلك فكل هذا يرتكب لابطال الاستدلال بالآية الكريمة على ما نطقت

به الحجة وقام عليه الدليل واما تعلقه بانها مختصة بالطعام والكلام فيما هو اعم فالنزاع انما هو في اثبات اصل

الحل انما يكون اكله وشربه وقد عرفت ان هذه الكلمة تصلح لهما وليس هناك من شيء تناول كل شيء في الاكل

والشرب ثم يمنع من التصرف به في غيرهما من اللبس والشم والاطلاء وغير ذلك والعجب ان السيد الشهيد حكاه وسكت

عليه حلما او بعدما كيف على الاستدلال بهذه الآية سوى هذه الحكاية ومنها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا

كلوا مما في الارض حلالا طيبا وذلك انه امتن باباحة الاكل من كل ما في الارض لعموم ما واما اعتراض الحر بانه خطاب

مشافهة فلا يعم وبان الاذن انما جاء باكل البعض لمكان من فبطلانه غني عن البيان لاستواء المكلفين وان

لم يعم الخطاب والتبعيض متعلق بكل نوع نوع لمكان ما لا بالمجموع كما هو واضح وانما الشأن انه هو المكروه بحسب

العادات وما كانوا اليه حلالا لجميع ما في الارض ومنها قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان

يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس او فسقا اهل لغير الله به فقد قال ان المشركين لما حرموا

ما احل الله وحللوا ما حرم من تلقاء انفسهم وجعلوا رزق الله منه حلالا وحراما وخصوه ببعض دون بعض

من غير سلطان وبينوا فلما اطلعوا الله افتراء عليه كما حكى الله جل شانه عنهم حيث يقول وجعلوا لله مما ذرا من

الرجل من الانعام نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا فما كان لشركائهم فلا يصل الى الله وما كان لله فهو
يصل الى شركائهم ساء ما يحكمون ثم قال وقالوا هذه انعام وحرث حجر لا يطعمها الا من نشاء بزعمهم وانعام حرمت
ظهورها وانعام لا يذكرون اسم الله عليها افتراء عليه سيجزيهم بما كانوا يفترون وقالوا ما في بطون
هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على ازواجنا وان يكن ميتة فهم فيه شركاء سيجزيهم وصفهم انه حكيم عليم
ثم اشار الى [illegible] انهم [illegible] انشاء الجنات وخلق الانعام ثم انكر عليهم ما كانوا يبتدعونه من تحريم ذكور
الانعام تارة واناثها اخرى واولادها اخرى كيف ما كانت ذكورا واناثا زاعمين ان الله [illegible] هو الذي
حرمها فقال قل آلذكرين حرم ام الانثيين ام اشتملت عليه ارحام الانثيين نبئوني بعلم ان كنتم صادقين
[illegible] ببيان ما حرم مما يمكن تناوله من الحرث والانعام فقال عز من قائل قل لا اجد فيما اوحي الي محرما
وحصر المحرم في الاربعة المذكورة فكان اعظم شاهد على ثبوت اصل الاباحة في سائر الاشياء على ما ذكرنا
موضع آخر للاستشهاد وذلك انه لما اراد بيان الحصر لم يقل لا احرم الا هذه كما قال [illegible] عليكم
الآية بل استدل على الحصر بعدم العثور فيما اوحي اليه على محرم سوى هذه [illegible] بان التحريم انما يثبت
بوحي من الله وان عدم وجدان دليل التحريم كاف في الاباحة وهو ابين شاهد على ان الحل اصل في
سائر الاشياء والحاصل ان في دعوى الحصر دلالة وفي الاستدلال على الحصر بعدم العثور على غير ما ذكره دلالة
اخرى [illegible] المذكور ثم في هذا الاستدلال حقيقة اخرى وهي ان توقف التحريم على الدليل [illegible]
الا بعد البيان [illegible] العقول [illegible] مع قطع النظر عن الشرع [illegible]
بالشرائع [illegible] الاباحة [illegible]
حرموه [illegible]
دل على اباحة والى هذه الحقيقة اشار [illegible] بقوله بل في هذا اشعار [illegible] واما السنة فاخبار منها قوله ع
كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فانه كما يدل على اصل الاباحة يدل على اصل الحل [illegible] بل هو فيه اظهر فان
تناول الشيء للاعيان الخارجية [illegible] ومنها ما رواه الشيخ في [illegible] عن ابي عبد الله ع انه
سئل عن الجري والمارماهي والزمير وما ليس له قشر من السمك حرام هو فقال للسائل يا محمد اقرأ هذه الآية
التي في الانعام قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه قال فقرأتها حتى فرغت منها فقال انما الحرام
ما حرم الله ورسوله ولكنهم قد كانوا يعافون شيئا فنحن نعافها [illegible] هذه الرواية بعينها العياشي

عن ابي جعفر

في تفسيره عن الباقر ع ووجه الدلالة ان هذا الحكم منهما ع ونص بان الحرام ما نص على تحريمه وانه لا يكون الا عن دليل
بل فيها دلالة على انحصار المحرمات في الاربعة المذكورة وما يتبعها من النجس كالكلب لنصوص العلة وان عموم
الآية غير مخصوص بقوله ع ان الحرام ما حرم الله ورسوله فدل على ان الله ورسوله لم يحرما سوى المذكور
ولهذا احتاجوا الى الاستثناء [illegible] الحديث فان قلت [illegible] سباع الوحوش والطيور والارانب والحمر
الاهلية المذكورة وغيرها من انواع الحيوانات [illegible] قلت قد بينا ان المحرم بالاصالة انما
هو هذا ثم حرم رسول الله ص اشياء [illegible] السنة [illegible] ولا ينقدح الاستدلال على اصل الحل بذلك فانه
انما كان بدلالة الخبر على ان تحريم الاشياء [illegible] يحتاج الى النقل [illegible]
كل خبر دل على اصل الاباحة العامة فان ما يدل على اباحة كل فعل يدل على اباحة الاكل والشرب واما العقل
فامر في الاباحة قوله وكذا قولهم الاصل في الافعال الاباحة [illegible] قولهم هذا ايضا قاعدة شرعية واصل
مستفاد من الشرع وفيه ما مر [illegible] الفرق بين اصل البراءة واصل الاباحة واصل الحل ان اصل البراءة في
التكليف واصل الاباحة في الافعال واصل الحل في الاشياء فاذا ادعى مدع وجوب شيء او وضعا يستتبع
التكليف تمسك باصل البراءة وان ادعى حرمة فعل من افعال المكلف كالغناء مثلا وانشاد الشعر في المدح
والذم تمسك باصل الاباحة وان ادعى حرمة شيء من الاشياء من ماكول او مشروب تمسك باصل الحل
وان رجع الى الفعل ايضا فان قلت [illegible] اصل البراءة [illegible] انه اراد به ما يتناول
الاباحة كما وقع لكثير والتعرض لاصل الاباحة ههنا يدل على خلاف ذلك وانه اراد باصل البراءة المعنى
الاخص قلت ليس الغرض ههنا اثبات اصل الاباحة والاستدلال عليه بل بيان ان قولهم الاصل في الافعال
الاباحة قاعدة شرعية قوله بل هما قسمان [illegible] الثاني الى الاول [illegible] وعدم الوجوب
وان كان عدم سبق الوجود لكنه يرجع الى العدم الوجود في الزمن السابق فكان جزئيا من الاول قوله والتحقيق
ان حاصله ان التمسك باصل العدم اصل براءة كان او غيره مشروط بان لا يؤدي الى اثبات حكم [illegible]
[illegible] فيما بعد [illegible] اصل العدم القطعي [illegible] يكون التمسك به طريقا شرعيا [illegible]
يثبت به حكم شرعي [illegible] الطهارة [illegible] النجاسة باصالة عدم تقدم
وكذلك النجاسة [illegible] الطهارة [illegible] الندب او الكراهة بعد تحقق الرجحان
او المرجوحية باصالة عدم التحتيم وكذا الاباحة باصالة عدم الرجحان والمرجوحية بل يثبت باصل العدم

[illegible]

ثبت [illegible] الاستصحاب واثبات الاحكام الثابتة لتحقق الموضوع باصل العدم مما لا يكاد يخفى اولست اذا نفيت
النجاسة واثبت الطهارة باصل العدم ثبت بالتتبع احكاما عديدة كوجوب الوضوء به وحرمة اراقته مع
الحاجة الى الطهارة واستحباب التجديد وجواز شربه وهكذا وكذا الحال في كل دائر الامر بين حكمين كوجوبه
وحرمته فنفيت احدهما باصل العدم ثبت الاخر وكذلك اذا نفيت احد النقيضين باصل العدم كحركته وسكونه
يثبت الاخر والجواب انه لا اثبات في شيء مما ذكرت وذلك انك لما شككت في عروض النجاسة بعد ثبوت
الطهارة فاقصى ما افاده التمسك باصل العدم نفي ما شككت في عروضه لا اثبات الطهارة وكذا اذا شككت
في عروض الطهارة بعد ثبوت النجاسة وكذا الكلام في اثبات الندب فانه لما دل الدليل على الرجحان في الجملة
وشككت في بلوغه الى حد الوجوب فاقصى ما افاده التمسك باصل العدم نفي التحتيم لكنه لما كان منافيا
للجواز لزم ثبوته لامتناع ارتفاع النقيضين ولما انضم جواز الترك الى الرجحان الثابت من قبل ثبت الندب
بواسطة التناقض وكذا الكلام في ما يثبت بالاستصحاب اذ [illegible] باصل العدم [illegible] الا نفي عروض
ما يعرض [illegible] كان عليه كان اثبات ما ثبت بالاستصحاب كذلك واما ما يترتب على اثبات الاحكام
التابعة فاقصى ما افاد التمسك باصل العدم فيه نفي نقيض [illegible] احكام ولم يثبت به الاحكام التابعة
المتبوع لسبق ثبوته وانما نفي نقيضه فتحقق ثبوته واما الاضداد فان التعلق فيهما باصل العدم ظاهر
البطلان للترجيح بلا مرجح ان الاثبات لو تم لكان بواسطة التناقض ونحوه فصح ان اصل العدم لا يثبت باستقلاله
حكما من الاحكام وكيف يعقل [illegible] النفي [illegible] شيء مما ذكر من الصور الثلث لاثبات الحكم
باصل العدم باستقلاله اما مسألة الانائين فان التمسك فيها باصل العدم لا يوجب اجتناب شيء منهما بل
يبيح كل منهما اقصى ما هنا انه متى استبيح احدهما امتنع الاخر على ذلك المستبيح لا مطلقا والا لدخل
الممنوع قطعا كما سيتضح لك واما الاخبار فلم يفد التمسك باصل العدم فيهما الا تحقق موضوع فتبعته
احكامه [illegible] فلا وجه للمنع من التمسك باصل العدم فيهما وكيف كان فالمنع في مسألة الانائين لم يجئ من قبل ان
التمسك باصل العدم فيها مستلزم اثبات حكم بل لامور اخر [illegible] الكلام [illegible] الاصحاب
في وجوب اجتناب الانائين الذين قطع بنجاسة احدهما وكذا كل محصور [illegible] بل هو اجماع
[illegible] على مخالف [illegible] على البت [illegible] الاجماع [illegible]
الاراقة ولهم بعد الاجماع موثقة عمار المتلقاة بالقبول المعمول بها فيما بينهم مؤيدة برواية سماعة [illegible]

نفي التحريم بعد ثبوت [illegible] ونفي الندب [illegible] الكراهة بعد ثبوت الجواز وكذا في جميع ما [illegible] منه

ايضا ما ثبت

ايضا ما ثبت في الفقه الرضوي [illegible] السلم واما ما عرفت المناقشة في ذلك من صاحب المدارك متعلقا بضعف
السند وانت تعلم ان موثقة عمار لو لم تكن [illegible] لكان لها ما يؤيدها ويشيدها وهب
انها ساقطة على ما هو طريقته من عدم الاعتداد الا بما صح عند المتاخرين ففي الاجماع واستقامة [illegible] غنية
الاصحاب على المنع ما يغني عن التعلق [illegible] ثم انه حكي عن العلامة انه احتج في المختلف على المنع بان
اجتناب النجس واجب قطعا وهو لا يتم الا باجتنابهما معا وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب واعترض
بان اجتناب النجس انما يقطع بوجوبه مع تحققه بعينه لا مع الشك فيه وكان ما حكاه في المختلف انما
عثر عليه في غير هذا المقام فانه في هذا المقام لم يزد ان قال مسألة اذا كان معنا اناءان احدهما طاهر
والاخر نجس واشتبها اجتنب ما فيهما ويتيمم ان لم يجد غيرهما اجماعا ثم ذكر الخلاف في وجوب الاراقة
واختار المنع وما اعترض به فليق عليه ان المراد بالنجس في الخطابات الدالة على النهي عنه والامر باجتنابه
انما هو النجس الواقعي لا المعلوم لعدم دخول العلم في مفاهيم الالفاظ وحيث قامت الادلة القطعية
على امتناع التكليف بما لا يطاق بل بما فيه حرج ومشقة وجب تخصيص ذلك بما امكن العلم بالواقع
من دون حرج ولا مشقة [illegible] مما يكون فعله او اجتنابه بفعل [illegible] او اجتنابها جميعا كالافراد
الاشتباه متى محصور بخلاف غير المحصور عادة فان في اجتنابه والاتيان به تمام الحرج فان قلت
كان مقتضى النظر [illegible] ولكن الشارع امتن وتفضل بما لا يترتب فقال كل ماء طاهر حتى تعلم انه
نجس [illegible] وكل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه ونادى منادي
[illegible] اليقين بالشك ابدا وما جاء في خصوص الانائين لا [illegible] هذه فكان [illegible] تاويله
قلت ما جاء في الانائين بعد تلقيه بالقبول والاخذ به لا يقصر عن هذه فكان مخصصا على انا قد نقول
ان مستعمل احد الانائين بعد القطع بنجاسة احدهما متناول لما يعلم قذارته عرفا والمجتنب لهما انما [illegible]
لا يقين [illegible] اهل العرف والذي يدل على ذلك انا نجد اهل العرف [illegible] لم يجتنب مثلهما بالاقدام على
[illegible] بعدم المبالاة [illegible] ذلك [illegible] ان يجتنباه فاشتبه باخر
تناول كل منهما واحدا [illegible] ان يكون غير ما [illegible] عاصيين [illegible]
مقدمين على علم وهذا بخلاف غير المحصور [illegible] ما جاء في الاجتناب مخصصا لتلك الاخبار
وقد عرفت مقامه في القبول والاعتبار ثم ان صاحب المدارك [illegible] قدح في ادلة المنع ولم يبق عليه الا

لزوم سقوط حكم هذه النجاسة حيث يكون المباشر لاحدهما غير المباشر للاخر قال واستبعاد سقوط
هذه النجاسة شرعا اذا لم تحصل المباشرة لجميع ما وقع فيه الاشتباه غير ملتفت اليه قال وقد ثبت نظيره
في حكم واجدي المني في الثوب المشترك واتفق فيه الاصحاب في غير المحصور ايضا والفرق بينه وبين
المحصور غير واضح عند التامل ثم قال ويستفاد من قواعد الاصحاب انه لو تعلق الشك بوقوع النجاسة
في الماء وخارجه لم ينجس الماء بذلك ولم يمنع من استعماله قال وهو مؤيد لما قلناه قلت ما هو الاستبعاد
بل القطع بالمنع وهذا مما تطابق فيه العرف مع الشرع وقياسه على غير المحصور لا وجه له للفرق الظاهر
بلزوم الحرج هناك دونه مع ان الحرج فيه كما عرفت وللعلماء بناء من ان التكليف بالواقع واقتضى به الخروج
عن غير المحصور بالدليل واما التنظير بالثوب المشترك فقد تنظر فيه بان الاشتباه في الثوب انما كان
بين مكلفين كل منهما متيقن للطهارة شاك في الجنابة فهما كمن تيقن الوضوء وشك في الحدث
بخلاف ما نحن فيه فان المكلف فيه واحد انما مثل صاحبي الاناءين كمن اراد الايتمام باحد
الواجدين ولا ريب في امتناع القطع بجنابة احدهما وهي جزئية من جزئيات هذه المسئلة وفيه نظر فان المماثلة
انما هي في سقوط حكم النجاسة المقطوع بها وهي على هذا كذلك لا دخل لكون المكلف متعددا في الفرق
كما لا يخفى نعم يتوجه ان هذا خرج بالدليل ومنع ويبقى الحكم في مسئلة الاناءين على الاصل بل على دليل
المنع واما ما ذكره اخيرا ففي اطلاقه بل نقول ان الخارج ان كان موضعا مخصوصا كثوب له او اناء خال
او فيه غير ماء او قطعة ارض مخصوصة منعنا من استعمال كل منهما واوجبنا اجتنابهما معا لانهما
من مسئلة الاناءين وان كان موضعا غير محصور عرفا او انه شك هل سقط في الاناء شيء او لم
يسقط اصلا لا فيه ولا في الخارج فلا … الذي يجيز استعمال الخروج عن هذه المسئلة وهذا هو الذي
تقتضي به قواعد القوم وكيف كان فنحن في غناء عن هذا كله بما تقدم من الادلة انما يتوجه شيء من
هذا الرد على من تعلق في المنع بما … على المنع ايضا بان في الحكم بطهارة احدهما
ونجاسة الاخر ترجيحا بلا مرجح وانت خبير بان من يتمسك في هذه المسئلة باصل العدم لا يحكم بنجاسة
شيء منهما بل يبيح استعمال كل منهما … هناك انه لا يجيز الجمع بينهما لواحد للقطع بتناول النجس
حتى يبقى الكلام في الاقدام والترجيح واضح فان ما تقدم على استعمال احدهما متعلقا باصل العدم الا
لمرجح من تعبد او وصف او برودة او نحو ذلك ثم يجيء الترجيح بلا مرجح لو التفت … احد النقيضين

كالحركة

كالحركة والسكون باصل العدم ليتم له اثبات الاخر وكذا اصالة الحكمين الذين دار الامر بينهما كالوجوب والحرمة
قوله وانما لم يذكره الاصوليون في الادلة الشرعية اي انه لو كان مما يثبت به الاحكام حتى يكون مدركا للاحكام الشرعية
لكان … في مسالك المدارك ولجعلوه في عداد الادلة العقلية عند الكلام على دليل العقل كما ذكروا الاستصحاب
ونحوه فان قلت انهم لم يذكروا اصل العدم واصل عدم تقدم الحادث فقد ذكروا اصل البراءة قلت لم يذكروها
في جملة اقسام الادلة وانما يعقدون للكلام على اصل الاباحة بابا في اواخر كتبهم بعد الفراغ من الكلام على الادلة
ومقدماتها وما اشترك فيه وما يختص ببعضها دون بعض والتعادل والترجيح والاجتهاد ويتكلمون هناك
على البراءة وانت تعلم ان هذا لا يدل على عدم اهليته للاثبات راسا كما يقول بل يكفي في ذلك قلة وندرة
الاثبات سلمنا ولكن ما بال الاحكام التابعة لتحقق الموضوع وليس ترتيبها على اصل العدم اثباتا لها بعد انما
نفى به ما ينافي موضوعها ومتبوعها حتى بقي على السلامة فتبعته فهي فكيف يسوغ له المنع من التمسك باصل
العدم في اثباتها كما سياتي في الامثلة الثلثة قوله كونها ايتعلق فيه اه يريد ان الاقسام التي ذكرها هو قصده
وبالذات كاستصحاب حال العقل واصل البراءة واصل العدم لا التي ذكرها بالعرض وحكاها عن الشهيد
كالدليل والقاعدة قوله اذا كان اصل براءة الذمة اه يريد انه متى افضى التمسك باصل البراءة الى التكليف
بحكم شرعي امتنع الاستدلال به ولو على نفي الحكم قوله كما علم اذا النجاسة احد الاناءين اه الاشتباه في مسئلة
الاناءين قد يكون بعد تعيين ذي المانع اما عارضا كاناء علم عروض النجاسة له بعينه ثم اشتبه بالاخر وغير
عارض كلحم ميتة اشتبه بلحم مذكى او ثوب مغصوب بغيره و… بغيرها وقد يكون بدون ذلك كان يعلم
بعروض النجاسة ولا يعين محلها … الثاني مما يمكن التعلق فيه بالاستصحاب وباصل العدم وباصل البراءة
اعني اصل عدم وجوب الاجتناب … بالتمسك باصل البراءة اذا كان الظاهر من التمثيل التمسك باصل العدم
بمثال الخمس ان الاول لا يجري فيه ذلك بل مثل من الثاني لكن يتوجه ان الاول … كذلك ومثاله الخاص فيه
والاول من كونه خاصا له فان خص بالثاني منه توجه قوله يستلزم وجوب الاجتناب عن الاخر اه انما يجب الاجتناب
عن الاخر على تناول الاول لا مطلقا فان من يتمسك في مسئلة الاناءين باصل العدم يجيز تناول كل منهما مع اختلاف
المتناول ثم لا يبالي بسقوط حكم النجاسة كما عرفت وبالجملة هو يجيز تناول كل منهما لكل احد الا اذا افضى
الى القطع بتناول النجس كما في صورة الجمع ولو قال يستلزم وجوب التطهير به وحرمة اراقته حيث لا غيره لاستقام
الكلام … انما اشترط التحليل … لاصل العدم في احدهما واهماله في الاخر هو تحكم وترجيح

[Margin notes:]
حيث ان الاصل المذكور مثلا انما كان الاصل … [illegible]
[illegible]
وكذا على تعين النجس ظاهر جانب ما والتعين المشترك بالجنس والحلال المشترك بالاثم المجهول ونحو ذلك وكذا اصالة العدم …
اهمالا

بلا مرجح وسيتوجه ان من يعمله ويتمسك به يعمله في كل منهما غاية ما هنالك انه لا يسوغ الجمع للقطع بالعدم جواب
اصل العدم في الثاني بدليل انه لا غيره ان يتمسك فيه باصل العدم ويتناوله وكيف كان فنقض … ان اصل
العدم اصل لا يبتني عليه امثال هذه الاحكام التي يثبتها الحقيقية وانما يتحقق موضوعها فتتبعه …
كوجوب استعماله وحرمة اراقته او بيع احد المشتبهين فيمتنع الاخر ولم يكن امتناع الاخر من اصل العدم
بدليل ان اصل العدم يبيح الاخر وانما جاء من مقدمة خارجية وهي العلم بكون احدهما نجسا فلو تناول الثاني
لتناول النجس قطعا وانما يمتنع ان يثبت الاحكام باستقلاله كما مر وان وجوب الاجتناب في هذه المسئلة
انما كان لامر اخر لا من التمسك باصل العدم فيها يفضي الى اثبات حكم قوله وكذا اصالة العدم كان يقول
اه ليت شعري اي فرق بين وجوب الاجتناب ووجوب الاستعمال حتى منع من التمسك باصل العدم في
الثاني لافضائه الى وجوب الاجتناب واجازه في الاول مع افضائه الى وجوب الاستعمال وحرمة الاهمال مع
الانحصار كانه يرى ان الحكم الاول وجوب الاجتناب فلذا جاز الاول لما ادى الى نفيه ومنع الثاني لما ادى الى
اثباته وانت تعلم انه في كلا المثالين انما تشبث باصل العدم موضوعا اي يحققه وتنفي تغيره وان
وجوب الاجتناب وعدمه ووجوب الاستعمال وحرمته تابعة للموضوع حيثما تحقق وباي شيء ثبت و
بالجملة فترتب هذه الاحكام ونحوها على اصل العدم مما لا كلام فيه عند القائلين بحجيته في الجملة ثم ما مثل به
للثاني ان اراد به ما لم يكن الشك في كريته طاريا على يقين الكرية كما هو الظاهر فلا ريب في وجوب الاجتناب
… اصالة عدم البلوغ وحكم الشارع هنا بعدم وجوب الاجتناب بناء على ان الاصل هو الطهارة و… الانفعال
مشكوك فيه لانه انما يكون بالملاقات مع القلة وهي مشكوك فيها و… كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر
ولا علم وقال لا تنقض اليقين بالشك ابدا … للاتفاق على ان ملاقاة النجاسة سبب تام للانفعال الا
مع الجريان او النزول من السماء او الكرية واحتمال ذلك فيه كما ترى اجماعا وان اراد ما كان الشك فيه طاريا
على يقين الكرية … الاجتناب استصحابا للطهارة ولاصالة عدم وجود النقص ثم التعلق
باصل البراءة في هذا المثال انه يمكن قوله كما اذا استعملنا ماء ثم ظهر اه حاصله استعمال ماء مقطوع
بنجاسته مشكوك في حصول الطهارة له ولا ريب في الحكم بنجاسته مثلا استصحابا للنجاسة المعلومة ثم
تتبعه احكام النجس من وجوب اجتناب الماء الماخوذ منه وتطهير الثياب واعادة الطهارة … واما التعلق
باصالة عدم تقدم التطهير فلا يجدي في … الاستعمال المعارضة باصالة عدم تقدم الاستعمال

فانه

[Margin notes: illegible]

فانه حادث ايضا لا دائرة الى اثبات حكم هو وجوب تطهير الملاقي كما يقول لما عرفت من ان وجوب التطهير تابع
للحكم بالنجاسة قوله فلو ثبت حكم شرعي بالاصل اه انما يلزم ذلك من جهة ان مقتضى مفاد الاصل نفي الحكم لا اثباته
فاذا استدل به على الاثبات كان اثباتا … بدليل الحكم بالدليل بالحل بالاجماع وقد علمت ان هذا انما يتم لو اثبت
الحكم بالاصل على الاستقلال … اما اذا ترتب على نفي الحكم بالاصل اثبات حكم اخر لما لمناقضة الحكم
المنفي فيثبت لامتناع ارتفاع النقيضين او ان بالنفي تحقق موضوع كطهارة او نجاسة … الموضوع احكام
تبعته فذلك اثبات بدليل قوله فان قلت لم لا يكون اللازم اه هذا السؤال يتوجه على ما سبق من ان اصل العدم
اصل براءة كان او غيره بالمعنى الاعم حجة في نفي التحريم ودليل على الاباحة … التكليف وحاصل الكلام …
عدم النقل بالدليل دليلا على عدم الحكم مع انه من الجائز ان يكون هذا الدليل قد … لم يعرف
بعد بل هو يجوز عند اهله فكان الوجه التوقف عن الحكم بالاباحة ونحوها سيما وقد دل في كثير من الاخبار
ما يدل على وجوب التوقف مع انه قول بغير علم وهو … الكتاب … بالمنع منه والسنة
متواترة وهذه كلمة محققي الاخباريين في كل ما لا نص فيه وان دل عليه ما لا حجة عندهم في اصول الاحكام كمفهوم
الخطاب بجميع انواعه والاستصحاب باقسامه وغالب اقسام الملازمات وظاهر الكتاب … ما لم يرد فيه بيان
فانه عندهم من المتشابه وان لم يكن متشابها غير ان منهم من خص ذلك فيما لا تعم به البلوى وقال فيما تعم
ان عدم النص مع شدة الحاجة دليل على عدم المنع ومن ذهب منهم فيما لا نص فيه بالحرمة الواقعية والظاهرية
ذهب ههنا الى … هذه كلمتهم اما فيما تعارض فيه نصان … ترجيح منصوص … في ذلك كله …
التوقف ويسمون ذلك كله بالشبهة ويستنبطون عليه كلما ورد في النهي عن الشبهات حتى ان منهم من يحكم
بكون هذا النهي للتحريم ظاهرا ويسميها الحرمة الظاهرية اي انا لا نعلم ما هو عليه في نفس الامر من تحريم
او اباحة لكنا نهينا عن الاقدام على مثله بل منهم من يقول فيه بالحرمة الواقعية متعلقا بانه نهي صريح …
النهي فيكون حراما في نفس الامر حتى ترد الاذن ولعل هؤلاء يخصون ذلك بما غير ما تعارضت فيه النصوص
وقد سمعت حكى الاستاد عن بعضهم ان الاحتياط … مذهبا … والظاهر انه عمل اصحاب التوقف …
وليس مذهبا براسه بدليل ان … للفوائد ينادي بوجوب التوقف ولما اورده على نفسه الاسوله
في المواطن المشكلة اوجب الاحتياط وكيف كان فهذا كله فيما اذا كانت الشبهة في نفس الحكم وقام احتمال الحرمة
اما اذا كانت الشبهة في طريقه اعني الموضوع فيكون بالاباحة قولا واحدا كما لو … النهار …

[Margin notes: illegible]

في ذلك جميعا تعلقوا فيه باصل البراءة وقالوا انه حجة في هذا للاطلاقات وكذا لك حكى الاستاد حاذا كان الشبهة
في نفس الحكم مع انتفاء احتمال التحريم الكلي الا انه يتعارض نصان في موضوع فانه مقتضى قواعدهم من
اطلاقاتهم المتقدمة اليه وقد عرفت اتفاق الكلمة على الحكم بالبراءة عند عدم قيام الدليل على الوجوب
بل الاستحباب والوضع وسمعت حكاية الحر وغيره من الاخباريين الاجماع فهذا تقرير مذاهبهم في هذا
الباب على اختلافه وابنيته واما حملة العلم من اهل الجلعة الاجتهاد الذين يعرفون موارد الادلة ويعقلون
ما فاتها من الخطابات ويفرقون بين المقامات ولا يقنعون بواحدة دون اخرى فكلمتهم متفقة وقدمتهم
مستقيمة على القول بالاباحة في الشريعة لا تنازع فيما بينهم وانما وقع الخلاف في الاباحة العقلية اي
في حكم الاشياء قبل الشرع ومع قطع النظر عنه بل ذهب شاذ الى المنع كما عرفت فظن قوم انه في الشرع
وجعلوا ينسبون القول بالوقف الى الشيخين وكلام العدة صريح في ذلك بحيث لا يخفى على ناظر كانهم
لم يرجعوا اليها او ذكروه على الاطلاق لتكثير السواد وكيف كان فالقول بالاباحة مما تقاضى فيه العقل
والنقل كما عرفت من قبل وا استقامت عليه طريقة المسلمين بل المليين فانا نقطع بكل ذي ادراك ان
الناس من بعثهم بل منذ هبط ادم الى الان وفيه الغيبة الكبرى لم يكونوا في جميع حركاتهم وسكناتهم
وكيفيات الاكل والشرب والنوم والجلوس والقيام والقعود والمشي والركوب وسائر المحاورات الصناعات
والاعمال موقوفين على الاستيذان والترخص من اصحاب الشريعة وقوامها بل هم على ما يشاؤن الى ان
يرد النهي كما قال عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي انتهى من الانبياء ومن قبلهم والائمة من بعده كما
تام واحد منهم نادى في امته او وصيته انه لا يتصرف احد في ما كره الا بعد الاذن كلا انما عرفت فيه
المقالة من صاحب الفوائد وتبعه ... يعتقد ... ليت شعري ... والناس كلهم على
خلافه وليس هذا ... في اعتقاداته في باب عقده للقول بالاباحة ما نصه اعتقادنا
في ذلك ان الاشياء كلها مطلقة حتى يرد في شيء منها نهي فحكاية اجماع وهو الظاهر من طريقة
الكليني وغيره انما الحق ان ... طريقة اصحابنا وسائر المسلمين واجماع العلماء ... من الاخبار و
العقل وقضاء الحكمة ومشاهدات الحق لنا ... على خلاف موارد ... من غير بصيرة في
كيف ... متعلق ... المنع من القول بغير علم والنهي عن ... بالشبهة
المشتبه الى التلقاء والنفي بالحائط في الدين وانت تعلم انا اصدقنا في تاصيل هذا الاصل في استباحة

ما لا نص

ما لا نص فيه من الادلة القاطعة والبراهين الساطعة عقلية ونقلية افبعد ذلك اشتباه وقول بغير
علم والشبهة تلك التي يظهر فيها ... حتى يقع الناظر بين اقدام واحجام كما اذا تعارض الا
مشكا فيه وهنالك ينبغي الاحتياط وليس الكلام فيها انما الكلام في تاصيل اصل يعمل الاصل في النفية البراءة
فلا يحكم بوجوب شيء ولا ندبه الا عن دليل وفي الافعال الاباحة فلا يحكم بحرمة فعل الا عن دليل فان قام فالكلام
وان فالاصل الذي هو القاطع على حجب ... وهذا كلام فيما تعلقوا به على سبيل الاجمال واما التفصيل
فالجواب اولا ... فيما اشتبه فيه الامر ... اعتقادا وعمله وقد امر فيه مثله بالتروي والتنقير
عما يهديه الى الحق فيه فان لكل حق اصله وحقيقة اذا فتش وتطلبت ... كان تطلب الاصل والتحقيق
يفضي الى الحق كان دليلا عليه ولكل صواب علامات وامارات وانما يدل عليه ويقود اليه بخلاف الباطل فانه كسراب
بقيعة اذا جئته لم تجده شيئا ... على ... التفتيش على الحقيقة والاثار فقال
كتاب الله سبحانه فما وافقه فهو الحق وما خالفه فهو الباطل واي ... الم يرد فيه نهي من الافعال من اكل
وشرب وقيام وقعود ومحاورة ونحو ذلك باصل الاباحة الذي حكم به العقل ونطق به النقل كقوله كل شيء مطلق
حتى يرد فيه نهي وكل شيء حلال حتى تعرف الحرام بعينه فبعد قيام الادلة واجماع الامة واستقامة الطريقة
وظهور ... اشتباه والتسمية ... المطلب والتنقيح على انا قد تطلبنا فوجدنا بحمد الله في الكتاب المجيد
والسنة الغراء ما يقطع المعاذير وكذلك الثاني ... في محل الريبة للاختلاف الكلمة وتقادم الاخبار وكلا
منافي عنه وكذلك الثالث والرابع وكل ما جاء في التعارض على ان الارجاء انما هو حيث يمكن الرجوع في ذلك
قبل طول ... لاستمرار التكليف وخروج ... بين العمل والرجوع مع الضيق عن الطرق كما يفصح
عنها رواه في الاحتجاج عن سماعة ... عن ابي عبد الله عليه السلام حيث قال له يرد علينا حديثان واحد يا
بالاخذ والاخر ينهانا عنه فقال لا تعمل بواحد منهما حتى تاتي صاحبك فتسأله عنه قال سماعة فقلت
له لا بد ان يعمل باحدهما فقال خذ بما فيه خلاف العامة مع انا نختار التخيير عند التكافؤ كما يدل عليه الخبر
المنكور ... وغيره واما الاحتياط فليت شعري اي ... الشاهد منها وهل هنالك ملجئ الا
بغير علم ... الباطل ... اعظم من الايات الظاهرة والاخبار المتظافرة والاجماع
المستمر والسيل ... حكم العقل ... في المنع من القول بغير علم واما ما حكاه الشيخ عن الوسائل
فالثلاثة الاول ما جاء في المنع من القول بغير علم والرابع والخامس والسادس في ... الله ... قريب منه

حكاية الرضاع والكلام في مثله والباقي في الشبهة بل حديث ابن حنيف ظاهر فيما تعلق الاشتباه فيه
بالموضوع كما يهدي الناس الى الولاة ويظهرون طيب نفوسهم به وهو عند التحقيق لا يخرج عن
الرشوة وانتفاء الشرع لكنه اخرج مخرج الهدية وهذا من اعظم ما يقع فيه الاشتباه لاهل الديانات من
الولاة فلا يدري هل هو هدية او رشوة او استكفاء شر لكنه امير المؤمنين عليه السلام حث عثمان على الورع
والتقوى قوله او يكون الحكم ح بالاحتياط آه يقول انه لم تتفقوا فيما لا نص فيه وابيتم الا الحكم
والعمل فلا اقل من الاخذ بالحايطة والعمل بالاحوط والحكم بها بالخلاص على كل حال حيث انطلقت بالاخبار
ودلالة الخبر الاول على ذلك ان السائل سأل هل الجزاء بينهما ام على كل منهما فقال عليه السلام لا اي بينهما
وادا لما استظهره وقدمه في السؤال بل عليهما جميعا اي على كل منهما ثم اوضح ذلك بقوله وحيث كل واحد
منهما الصيد اي يفتك بيده ... ضابطة ... اشكل الامر فقال اذا اصبتم مثل هذا
فلم تدروا آه ولا ريب ان ما لم يرد فيه نص ... بان الله في كل واقعة حكما ما لم نعد حكمه فيجب
الاحتياط بحكم الخبر ... ان الاحتياط المامور به في الخبر هو السكوت لانه طريق النجاة لا يسقطه عن
الدلالة على المطلوب لانه قد ضاه عن الافتاء بما لا يعلم ووجه دلالة الثاني انه عليه السلام قد راى له ان ياخذ
بالحايطة في محل الارتياب ولا ريب ان ما لا نص فيه محل ريبة واما الثالث فصريح قوله الجواب آه لما كان
الاستدلال على الوقف مبنيا على مقدمتين احديهما ان ما لا نص فيه شبهة والثانية ان كل شبهة
يجب التوقف عندها وجب المنع اولا على الصغرى لكنه استشعر المنع بما لا ينهض ... فان الخصم لم يستدل
بتلك الاخبار على اثبات الصغرى بل على الكبرى المتضمنة لحكم الشبهة واما الصغرى فهي في نعمة تبيه
لاتفاق الكلمة على ما لا نص فيه لا يعلم حكم الواقعي حتى ان اهل الاباحة يجيزون ان يكون حكمه الذي
لم يعثروا عليه هو الحرمة انما الشبهة انا قد علمنا حكم ما لا نص فيه بسائر طرق العلم بالنص وان كان
عاما والاجماع ودليل العقل والسيرة فاي اشتباه يبقى بعد ذلك فان ذهبت تقول ان هذا كله
لا يبلغ بنا الى الحكم الواقعي والشبهة انما هي فيه قلنا ان كان عدم العلم بالواقعي شبهة في المنصوص
في الغالب ايضا كذلك اذ اقصى مفاد النصوص فيما عدا المتواتر الظن على انا نقول ان ما استنهضنا
من الادلة قد افادنا العلم بالحكم الواقعي لاجل المنصوص من حيث انه غير منصوص فانا نقطع بالاباحة بما لا
نص فيه وان اختلفنا في كل واحد بخصوصه كشرب التتن مثلا ان يكون في نفس الامر حراما وباحكام كل

فرد مما لا

فرد مما لا نص فيه فالاباحة باعتبار كونه مما لا نص فيه قطعية وباعتبار خصوصه ككونه شرب تتن ظنية
ولا بدع او لست اذا قال الشارع مثلا فيما لم تعثر فيه على نص فهو لك مباح وان كان في نفس الامر حراما
نقطع بالاباحة مما لا نص فيه وان احتملنا ان يكون في الواقع حراما ونظير هذا علم المجتهد بان كل ما بلغ اليه ظنه
فهو حكم الله في حقه وان جاز ان يكون في نفس الامر على خلافه وليس الحكمان واقعيان احدهما معلوم
وهو حكم باعتبار انه مما بلغ اليه ظنه والاخر مظنون وهو حكم في نفس الامر باعتبار خصوصه ثم وجه المنع
ثانيا على كلية الكبرى بقوله وثانيا آه وحاصله انه بعد تسليم كون ما لا نص فيه من الشبهة لا نسلم ان وجوب
التوقف حكم كل شبهة بل حكم ما عدا هذه الشبهة وذلك لما جاء في الاباحة بالخصوص ما لا نص فيه كقولهم كل شيء
مطلق حتى يرد فيه نهي مخصصا لما دل على وجوب التوقف عند الشبهة وقد اورد الشيخ هيهنا ان القاعدة
تحكيم الخاص في العام دون العكس والامر هيهنا بالعكس فان قوله كل شيء يتناول الشبهة وغيرها وكذا
قوله ما حجب الله علمه لم ينظر الى الحسبان فكان ينبغي على هذا ان يخصص ما جاء في الاباحة بما ورد في
الوقف حتى يكون الحاصل كل شيء مطلق الا الشبهة كما حجب الله علمه عن العباد موضوع الا الشبهة ثم اجاب
بان معنى قوله كل شيء آه كل ما لا نهي فيه ولا امر فهو مطلق بدليل قوله حتى يرد فيه نهي فكان اخص من الشبهة
لتناولها ما جاء فيه الامر والنهي وما لم يرد فيه شيء وكذلك قوله كما حجب الله علمه الظاهر انما اراد ما
يقع الشك فيه ويتسائل عنه دون ما استاثر الله بعلمه للقطع بوضعه ثم ان ما فيه نصان وليس مما حجب الله
علمه بالذات بل مما اعلم الله سبحانه هو الحق من النصين وان عرض للمكلف ما صده عن العلم به من وجود المعارض
ولئن تنزلنا وسلمنا تساويهما فالذي تقتضيه قواعد الجمع والترجيح اما الحكم بالتخيير بين مدلوليهما
اعني التوقف والاباحة او تخصيص كل منهما اما ما دل على وجوب الوقف فبقوله كل شيء مطلق واما قوله
كما حجب الله علمه فبما دل صريحا على حكم المتعارضين من الوقف فكان الخارج من الاول اما لا نص فيه ومن الثاني
ما فيه نصان حتى كان الحاصل كل شبهة فيها التوقف الا ما لا دليل عليه وكل ما حجب الله علمه فهو موضوع
الا ما فيه نصان قوله وثالثا آه هذا منه بناء على ان الاخباريين الحقوا ما لا دليل عليه بالشبهة وقاسوا
عليها في الحكم اعني وجوب التوقف قياسا لجمها اشار اليه بعد منع الصغرى وحاصله انا ان سلمنا جواز
القياس مع انتفاء الجامع فلا نسلم انحصار حكم المقيس عليه في وجوب الوقف لتعارض الاخبار فيه فبعض
جاء بالوقف وبعض بالتخيير ومقتضى الجمع بين الاخبار هو التخيير وعليه فيكون حكم المقيس عليه اعني

من العباد ... الشبهة باعتبار ... ويقع ... ما حجب الله ...

الشبهة هو التخيير بين التوقف والتخيير بين طرفي الاشتباه فاذا الحقنا ما لا دليل عليه بالشبهة كان
الحكم فيه ايضا هو التخيير المذكور حتى ينصب فيه مخيرين بين ان نتوقف فيه فلا نحكم عليه بحكم وان نتخير
فيه باي الاحتمالين من الاباحة والتحريم شئنا احكمنا فكيف يصح الحكم بقصره على التوقف خاصة وان شئت عرفت
بان القوم لم يلحقوه بالشبهة الحاقا بل ادرجوه فيها ادراجا وجعلوها قسمين ما لا نص فيه وما فيه نصان
فان قلت ما ذكره في الثالث متوجه على هذا التقدير ايضا وح فيكون منعا للكبرى حاصله انا ان سلمنا ان ما لا
دليل عليه شبهة ثم لم نستشعر حكم الشبهة فلا نسلم انحصار حكم الشبهة في التوقف ليكون واجبا وذلك
لتعارض الاخبار فيها قلت اخبار التخيير انما وردت في قسم منها وهو ما جاء فيه نصان ولم ترد في
مطلق الشبهة فيختص التعارض فيه في هذا القسم ويبقى القسم من الشبهة اعني ما لا نص فيه مقصورا
على اخبار التوقف بلا معارض قوله وثانيا آه هذا منع اخر للكبرى بطريق اخر غير ما مر حاصله انا
ان سلمنا انه شبهة فلا نسلم ان حكم الشبهة وجوب التوقف ليكون مبطلا لدعوى الاباحة بل ندبه فيثبت
الجواز ثم استند الى ان طلب الترك كان بطريق الموعظة فان قلت ان لم يات المنع من الشبهة بصيغة
النهي فقد جاء المنع من القول بغير العلم بما هو اشد دلالة على الزجر من صيغة النهي كقولهم اياك و
خصلتين ففيهما هلك من هلك الحديث وح فيكون الرابع غير متناول الجميع ما اورد قلت الجواب
الاربعة شرع في عدم التعرض للجواب عما دل على المنع من القول بغير العلم وان علم كما تقدم واي
مدرك اكبر واجرا الثاني فيه ايضا والجواب ان حكمنا بالاباحة فيما لا نص فيه انما كان عن علم كما تقدم
واي مدرك للعلم اعظم مما ذكرنا قوله واما عن ادلة الاحتياط ماه الاحتياط في اللغة والعرف هو ان
ياخذ الرجل بما هو اوثق في نفسه اما لانتفاء الغير او لعدم احتمال ضرر او لانه فيه اقل منه في غيره وهذا
النعاس في الصحاح بقوله احتاط الرجل لنفسه اي اخذ بالثقة وفي ق في قوله واحتاط اخذ بالحزم
وفي المجمع بقوله اخذ بما هو احوط اي اوفق بما يخاف وفي اصطلاح المتشرعة هو ان ياخذ المكلف بما
يخرجه عن عهدة التكليف على جميع الوجوه ولو بالاضافة وكيف كان فلا يعقل الاحتياط فيما علم
حكمه وانما يعقل فيما اشتبه امره لا التقول ان فعل واجبا او ترك محرما انه احتاط وان كان مدركه
الوجوب والحرمة ظنيا كما لا يقال لغة وعرفا لمن اخذ بما لا يسعه غيره من فعل او ترك انه احتاط لنفسه
انما يقال لمن يكون مخيرا بين ان ياخذ بالجزم اذا عرفت هذا بان للعلم ما لا نص فيه ليس من مواضع

الاحتياط

الاحتياط لخروجه عن مواقع الاشتباه والاخباريون لم يجعلوه في مواطن الاحتياط حتى ادرجوه في الشبهة
اخرى انه يجب ان يتوقى من ترك شيء من الجلوس او القيام والاكل والشرب والكلام انه اخذ بالحائطة
لدينه فكيف ينزل عليه كلام ارباب الحيلة قوله فمن الاول اولا آه حاصله ان اقصى ما دلت عليه
الاولى وجوب الاحتياط فيما كان من قبيل ما وقع عنه السؤال لقولهم اذا اصبتم مثل هذا فلم تدروا و
لم يقل حيثما عرضت عليه وما وقع عنه السؤال كان ما علم فيه باشتغال الذمة والكلام في وجوب الاحتياط
فيما كان من قبيل ما وقع عنه السؤال في مثله انه لا يجري التعلق فيه بالاصل انما الكلام فيما لم يرد فيه نص
ولم يعلم اشتغال الذمة فيه بشيء قوله انه اذا قطع باشتغال الذمة بشيء ويكون لذلك الشيء فردان آه هذا
ظاهر في التكليف بالمطلق ومعلوم انه لا حاجة في مثله الى التحري وان كل واحد من فرديه وافراده يخرج
عن العهدة كما في التكليف بعتق رقبة فيجزي المؤمنة والكافرة الا ان يدل دليل من خارج على التقييد
بل الخلاف انما يجب التحري حيث يكون التكليف بشيء بعينه ويجهل في اثنين او اكثر كما في مثال الصيد
علم ان في اصابته الصيد جزاء لكنه لم يدر هل هو واحد يشتركان فيه او اثنان فيجزي ما به يقين البراءة
فينافي العبارة تاباه لان التكليف لم يتعلق بشيء له افراد بل بفرد ما وقع فيه الاشتباه بعينه والخطب
في ذلك سهل فان قلت التكليف بالمطلق كذلك فان التكاليف انما يتعلق بالجزئيات الخارجية و
المطلوب واحد ولا يدرى ايها هو فيتحرى كما في المجمل قلت فرق ظاهر بينهما اذ المطلوب في المطلق ايجاد
الطبيعة في ضمن اي فرد شاء ثم افرادها فيتخير بخلاف المجمل فان المطلوب فيه واحد بعينه قد اشتبه
فيجب الاجتهاد فيه بقدر الامكان فان قلت واقعة الصيد مما يمكن ان يتعلق فيها باصل البراءة
في ذلك ان المكلف كان عالما بان في اصابة الصيد جزاء واحدا وانما شك عنده الاشتراك فيه في الزائد
فينتفي باصل البراءة سلمنا ان التكليف ورد عليهما وقيل لهما الجزاء بذبح من الشاة مثلا كما في مثل
هذا المطلق فيكفي الواحد لتحقق الجزاء فيه قلت انما كان يعلم جزاء اصابة الواحد واصابة الاثنين وانما وقعت
الخوف لا يعلم حكمها لكن هو عالم بشيء مجمل حاله يتردد بين فردين الجزاء الواحد والاثنان على انك تستعرف ان
مثله من المعاصرين لا يجوزان يتعلق باصل البراءة واما دعوى الاطلاق فانه لم يعلم ذلك من خطابه
كما جزاء بذبح شاة ليكون مطلقا بل علم بواسطة علمه من قبل ان الواجب عليه واحد وان اقصى ما يكون
على الاثنين اثنان وقد يجوز ان يكتفي منهما بواحد لان المصاب صيد واحد فكان المطلوب واحد

من الامرين بعينه لا المطلق المشترك بينهما فكان مجملا ثم لا كلام في ان الشغل اليقيني يستدعي البراءة اليقينية
انما الكلام فيما به يتحقق الشغل فمن الناس من ادعى يقينية الشغل بمجرد الاجمال ويبني على ذلك ان ما شك في
جزئيته فهو جزء بل ما احتمل جزئيته وفي الجملة ما لم يقطع بعدم جزئيته وربما ترقى بعضهم الى الشرط فحكم بان
ما شك في شرطيته فهو شرط وربما تجاوز بعضهم الى المانع بل ربما احتج بعضهم على حجية خبر الواحد بان الذمة
قد شغلت يقينا بتكاليف علا يتم يقين البراءة الا بالاخذ بكل ظن الا ما اخرجه الدليل كالقياس بل الشك
والوهم لكن خرج بالقاطع وانت تعلم ان الشغل اليقيني انما يتحقق حيث اعلم التكليف بشيء او شيئين في
اداء كما في مثال الصائم في الفرد يعد قاضيا للعبادة والتردد في الاداء ومنه احتجاج العلامة على ان تعلق
الشك بالاجزاء الاولين مبطل للصلوة بانا مكلفون بعبادة تامة غير ناقصة ولا زائدة فاذا شككنا في
الركوع مثلا فان ركعنا احتملت الزيادة وان تركنا احتملت النقيصة فلا جرم وجب استقبال الصلوة
من راس لتوقف يقين البراءة عليه وكذا الكلام في الشرط كما في شك المصلي في الطهارة او دخول الوقت
ثالثه فهذا ليس على اطلاقه للقطع بكفاية الظن في كثير من المواطن وقيامه مقام العلم كاعداد الركعات وسائر
افعال الصلوة واستمرار الشرايط كالطهارة بعدما العلم باحرازها وكذا في افعال الطهارة عند ايقاعها بل لا يفرض
الشك عليها لفراغه من الطهارة او الصلوة بل ربما اكتفي بالظن في اداء الفوايت وكيف كان فنقل نقول ان هذا
اصل الا ما خرج بالدليل واما حيث لا يعلم التكليف بشيء معين كالجزء فيه في حيز المنع اذ لا شغل في مثله
بيقينه واصل البراءة واصل الاباحة واصل العدم واستصحاب حال العقل وغير ذلك من الاصول تنفيه
فانا لا نخرج عن هذه الاصول الا بحجة شرعية وتوضيح ذلك ان القوم يزعمون ان كل ما احتمل دخوله في
التكليف فقد دخل فيه ولا نعلم في ذلك الا هذه القاعدة ويظهر ذلك في مبادي التكليف قبل الانعقاد
الاجماع وقيام الضرورة على تمام التكليف خصوصا في التكاليف المؤلفة من الامور الكثيرة المختلفة كالحج
فاذا احتمل ان يكون هناك امور اخر يجب اجتنابها كالنظر الى حسان الوجوه واكل النفايس الا المعهود وشرب
الا ما البارد والمساورة والاحرام بناعم الثياب والنوم والجلوس ونحو ذلك في الاحرام او فعلها كالكشف الى
والرجلين في الاحرام والهرولة فيه والوقوف في مقام اخر كسعيا الخيف وطواف اخر زايد وتعصيب اكثر من
السعي كان ياخذ ربع الحجيم وكون الهدي اسود ومن النعم مكيا وذي قرون او نحو ذلك او اجتنابه يحتمل
وجوب اجتنابه وفعل ما يحتمل وجوب فعله وكذلك الكلام في الشرايط والموانع فاذا احتمل ان يكون من

شرط

شرط صحة الصلوة لبس العمامة مثلا او القنلة او التردي او الوقوف على الارض او الاقبال بجميع او نحو ذلك
عند في الشرايط او احتمل كون التربيع في الصلوة او الابتهاج او النظر الى زوجته او وضع اليد على الراس او
ارسال اليدين في الركوع او عدم التجافي في السجود ونحو ذلك من الموانع والمبطلات عد منها وكذلك
يظهر الامر في التعبد حيث يحتمل ان يكون القاء بجزء في الشهادة لعلي بالولاية في التشهد او شرطا او
مانعا وكذلك اذا امر بعتق رقبة ينبغي ان يلزم بعتق مؤمن عارف عامل اذا احتمل ذلك وكذلك في
سائر التكاليف المطلقة وهذا لا يقف على حد ثم يجري هذا في التكاليف الابتدائية واي فرق بين ادخال
شيء في التكليف جزءا او شرطا واثبات تكليف جديد بعد العلم بالتكليف في الجملة فاذا احتمل تكليفا
في حق ابيه او اخيه او ولده او زوجته او مملوكه او دابته او جاره او صاحبه او الفقراء او
او الامراء او الاعداء او نحو هؤلاء وجب عليه تحصيله وحكمت بثبوته من الشرع حتى لعله بانه مكلف
بالنسبة الى كل واحد من هؤلاء بتكاليف ولعل هذا منها والبراءة اليقينية لا تحصل الا به وهذا باب واسع
وبالجملة فهذه القاعدة في الجملة قد افضت بهم الى اثبات اصل جديد وهو اصالة التكاليف بكل ما يحتمل به
التكليف كحجية ثبوت التكليف واما ما تعلق به بعضهم في الاجزاء من ان اسماء العبادة موضوعة للصحيح منها
وقد امر وا بها فلا يقطع الاتيان بها ولا يتم الا بالاتيان بكل محتمل الا ما قام الدليل على خروجه فاوله ما فيه
ان الكلام فيما هو اعم ثم نقول ان الصحيح ما وافق الشرعية وثبت عن الشارع والذي ثبت انما هو المعلوم
فكانه قال بقوله اقيموا الصلوة ائتوا بها على الوجه الذي ثبت لكم واما المحتمل فليس بثابت عنه فلا تدل
عليه الصحة على انا قد نختار ما ذهب اليه قوم من ان الوضع انما هو لما اختص به في عرف الشريعة وصار هو
المنساق عنه الاطلاق فان لا نرتاب ان اسم الصلوة مثلا لما استعمل في هذا العمل المركب من قيام و
قعود وركوع وسجود وقراءة واذكار واشتهر فيه حتى اختص به صار حقيقة في القدر المشترك وان
دخله الفساد لنقصان ما لا يخل باطلاق الاسم من الاجزاء كالطمانينة مثلا او زيادة ما لا يخل كالقراءة
سورة ثانية او انتفاء بعض الشرايط كطهارة الثياب وستر شيء من العورة ولم يختص بالصحيح حتى اذا
اخل بالطمانينة في الركوع او احدى السجدتين او الرفع منها قيل انه لم يصل وما تعلق به من تبادر الصحيح
وصحة السلب عن الفاسد وتعلق الاوامر بها ولا امر بالفاسد وان لها اجزاء تتالف منها قطعا ولو
كانت اسما للاعم لصح اطلاقها مع فقدها فيلزم اما انتفاء الجزئية او تحقق الكل بدون اجزائه وكلها

في الجملة الا ان يقال ان الدليل على لزوم كل ما يحتمل
الصلاة من اصالة البراءة والاحتياط من التكاليف
الا ان يقوم دليل على التكليف به

باطل بالضرورة وان الظاهر من قوله ع لا صلاة الا بطهور ولا صلاة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم
يبيت الصيام انتفاء الماهية بانتفاء الامور المذكورة على القول بوضعها للاعم الفاسد فلا انتفاء و
الحمل على نفي الصحة تاويل لا ينهض اما اولا فلمنع الظاهر واما ثالثا فلانا انما تعلقت باصالة
الحقيقة وهو القدر المشترك مع قطع النظر عن الصحة والفساد وما زاد فهو من الشرائط كما يقول من ينفي
الحقيقة الشرعية في جميع الاجزاء او ليس يدل ان المطلوب في اقيموا الصلاة ولله على الناس حج البيت الغا
وقصد البيت والباقيات جاء دليل آخر وهي ادلة البيان عند فان وبالجملة فالعبادات في قولهم العبادات متعلقات
اوامر الشرع ان كانت طبائع العبادات وانواعها من حيث هي كما هو الظاهر والتحقيق كانت التجير ولا شيء
من انواع العبادات من حيث هي بفاسد وذلك مسلم لكنه يستلزم المدعى فان عدم فساد النوع من حيث
هو لا يستلزم عدم عروض الفساد بشيء من جزئياته لاختلال شرطا او عروض مانع كالحدث في وسط الصلاة
وان اريد بها الجزئيات فان كان جميعها حتى يكون كل جزء يفرض مامورا به لزم التكليف بما لا يحصى
منها وذلك باطل بالضرورة ثم يتوجه عليه ما سيأتي من منع كون كل جزئي مامورا به وان كان واحدا لا على
التعيين حتى يكون القياس هكذا بعض جزئيات الصلاة مامور به ولا شيء من المامور به بفاسد
النتيجة بعض جزئيات العبادة ليس بفاسد واين هذا من المدعى فان اريد ان كل جزئي مامور به
وجه التخيير توجه المنع على الصغرى فانا لا نسلم ان كل جزئي منها مامور به كذلك كيف ونحن نقول
ان كثيرا من جزئياتها فاسد بل اكثر الواقع والمفروض كذلك وبعد الغض عن هذا المنع وتسليم تعلق الاوامر
بالجزئيات باي نحو كان تعلق الاوامر بها لا يستلزم وضع الالفاظ لها اقصى ما هنالك انه ان كانت
جميع الجزئيات صحيحا بناء على هذا الاستدلال تعلق الاوامر بها وذلك لا يمنع من مراعاة الطبيعة من
حيث هي ووضع اللفظ لها بهذا الاعتبار ثم الحق ان اسماء العبادات كغيرها من الاجناس موضوعة للطبائع من
حيث هي لا بشرط والتي يتم ما زعمه وهو قاض بحصول توقف الشرائط وارتفاع الموانع في المفاهيم واما
الرابع فالاجزاء التي تتألف منها الماهية ما تركيبها القدر المشترك وتلك لا يصدق بدونها واما
ما سواه فليس من اجزاء الماهية واما الخامس فارادة نفي الكمال من امثال هذه الخطابات وان كان مجازا
لكنه قد شاع وشهر حتى صار هو المنساق عند الاطلاق تقول لا سفر الا مع رفقاء ولا اقامة الا
للصلاء ولا اخذ الا من ماهر ولا قراءة الا عن مصحف ولا دعاء الا مع الاقبال ولا استغفار الا وقت السحر

ولا احتراف

ولا احتراف الا فيمن ادعى بيع الا في متى الحقيقة ذلك ما لا يحصى ومثله في الشرعيات ولا نكاح الا بولي ولا طلاق
الا بشهود وتنزيله على الحقيقة خروج عما هو المتعارف ولذلك العلماء كلما دخلت على الحقيقة حملوها على حقيقتها وانما
يحملونه على نفي الصحة او الكمال وهذا مما يدل على ان الاكثر يرجع على ما اخترناه اذ لو كانت عندهم حقيقة
في الصحيح لحملوا هذا الكلام على حقيقته وظهر ما ... ان في خطاب الشارع لما يتجوز باسم الصلاة
مثلا فلا ريب انه انما استعمله في الصحيح لا في الفاسد ولا فيما هو اعم اعني القدر المشترك وهذا هو الذي
اشتهر حتى صار حقيقة ان كان وضع وعين ابتداء فلا ريب انه انما وضع لذلك او اطلاقه على المختل
بما لا يمنع من الاطلاق اسم الاسم من مسامحات اهل العرف كما يطلقون اسم المن على ما ينقص عنها او درهم
واسم على ما ينقص دقيقة ونحوها والشهر على ما ينقص ساعة ونحو ذلك مع ان ذلك لا يقتضي وضعها
لذلك وهذا اوحد شيء يتعلق به في هذا الباب وان لم يتعرضوا له والجواب ان الوضع في المن واليوم
والشهر ونحوها يقيني فكان بازاء المجموع بخلاف ما نحن فيه فانه ليس بيقيني فيكون بازاء ما كان
يطلق عليه بين اهل العرف حتى بلوغها الحد المتبادر وارتقاءها الى درجة الحقيقة ولا ريب ان اهل
العرف كانوا يطلقونه على المختل بما لا يمنع من الاطلاق ثم صار حقيقة فكان حقيقة في ذلك القدر فكان ذلك
الفرق وانضح الامر ويتفرع على هذه القاعدة بقاعدة التخيير وادعى ان وجوب الاتيان بالمختل
من باب المقدمة فان المولى اذا امر عبده بالاتيان بشيء فاشتبه بأمر ولم يكن في الاتيان به مفسدة
على المولى ولا مشقة لا تحمل على العبد فالعقل يوجب عليه الاتيان بهما او ان كان المطلوب يحصل بهما انكا
الامتثال لا يتيسر الا بذلك وجميع باب المقدمة من هذا القبيل فان الكلام فيها انما هو في المقدمة انما تجب
المقدمة التي يتوقف عليها وذلك لانا اذا احتملت دخول فعل في عبادة كجلسة الاستراحة في الصلاة مثلا
كان هذا الامر ان الصلاة المشتملة على الجلسة والصلاة بدونها وقد قطعت بان التكليف باحدهما
وانت لا تعرف المكلف بعينه ولا تمكن من الاتيان به الا بالاتيان بهما فيكون من باب المقدمة ليحصل الامتثال
الواجب كما في المثال المضروب بعينه ولا يرد انه لا يلزم على هذا الحكم بجزئية المشكوك فيه لانا لا نقول انا
شاكون في جزئيته فهو جزء او يكون في حكم الجزء في وجوب الاتيان به ولو في صورة اخرى حيث يكون ما دخل فيه
عبادة وان لم يكن عبادة فلا اشكال وكذا اذا كان في عبادة ويكون وقع الشك فانه هل هو جزء واجب او مندوب
كالقنوت مثلا فانه يأتي في صورة واحدة يقصد مشتركه بينهما وهو القربة والجواب ان التكليف فيما نحن فيه

من باب التكليف بالمشتبه ليتوقف الامتثال على الاتيان بالكل بما تبين اذ لا شغل الا بعد البيان و
التكاليف في مبادي التكليف كانت تاتي شيئا فشيئا او في بركة حتى فكان التكليف بها ثم امروا بما زاد
فتعلق التكاليف به وكذا في فرضان النفقة وكذلك في الحج ولا يعرفون الا ما ياتيهم وان اجازوا ان يكون في
الواقع امر زايد على ما بلغهم كما في الغائبين عن مقام الشارع فانهم مما يجيزون ان يكون قد جاء آخر وامر آخر
ولم ياتهم الرسل بعد وكذا في النفقة ان لا يوجب عليهم الاتيان بكل ما احتملوه من جهة ان التكليف انما هو
بالواقع انك اذا الشارع واما من جاء بعد ذلك فالمجتهد مخير في الاخذ بما يثبت عليه ظنه بالطريق الشرعي
يثبت بالقاطع وليس عليه شيء بل ولا يسوغ له ان يدخل في الشريعة ما جاز ان يكون داخلا فيها في نفس
الامر ولم يقم عليه دليل بل ما قطع دخوله بطريق غير شرعي حرم كان للغلو تغيير الشرع واما المقلد فاخذ
بفتوى المجتهد كالاعمى لا يعرف الا ما اداه الكثير اذا ابتلي بالبعيد لا يعرف العمل وجب عليه ان يحتاط بما يخرج عن
العهدة ولو بالتكرار كان ايشك حديث العهد بالاسلام في الصبح هل هي ثنتان او كالظهر وليس عنده
من يسأله ومنه مسألة الصيد فان قلت وكذلك فليكن المجتهد اذا اشتبه عليه الامر قلت انما يكون كذلك
اذا تعارضت عليه الادلة متكافئة فلم نقل بالتخيير واين هذا الكلام فيه فان هؤلاء يقولون انه متى
احتمل دخول شيء حكم بدخوله وان لم يرد فيه اثر ولم يعثر على خبر واما حديث باب المقدمة مردود حكم
بوجوب الاحتياط فانما ذلك حيث يكون الاشتباه منشا شرعي كتعارض الاخبار وتزاحم الاسباب كالمسافر
يدخل عليه وقت الصلاة ولم يصل حتى حضر فلم يعلم هل عليه صلاة السفر او الحضر وقد علم ان السفر سبب
للقصر والحضر سبب للاتمام وقطع النظر عما جاء في ذلك من الاخبار ومن مراعاة الاستصحاب المقتضي لبقاء
حكم السفر او مراعاة زوال تلك الحالة ومن ما يوجب الاتمام او غير ذلك كما يقوم العبد بشيء فيشتبه عليه فان
التشابه منشا اشتباه في الناس فان قلت انحن فيه من هذا فانا نعلم انه قد كلفنا بصلاة ولم نعلم
هل هي ذات الجلسة ام غيرها وهل هي مثلا ركعتان ام ثلث او ارتقى من ذلك صلوة حديث الاسلام وكيف
اوجبت الاحتياط هنالك ولم توجبه هنا قلت هذا اشتباه وبين المقامين بون وذلك ان طريق امتثال
العبد انما هو ادراكه لما امر بالاتيان به فلما اخفي بزوال ادراك بذلك الطريق ما يماثله فجاء الاشتباه في
لزوم الاتيان بهما وكذلك حديث الاسلام طريقه الذكر والحفظ فذكر صورتين فجاء الاشتباه وهنا
بخلاف ما نحن فيه فان المعلوم من الاجزاء والشرائط والموانع قد جاء بالطريق الشرعي من اجماع او تواتر او

غير ذلك

غير ذلك وهذه احدى الصورتين فيما صورت وشبهت والصورة الاخرى اعني المشتملة على الجزء الزائد
لم تاتنا بطريق شرعي كما هو المفروض وانما جاءتنا بها الوهم واحتملناها احتمالا والعقل انما يوجب دفع الضرر
المظنون بما يحصل به الظن وهو في كل شيء بحسبه ففي الشرعيات اذا كان الظن بطريق شرعي وفي العرفيات
اذا كان بطريق عرفي اي ان اهل العرف ما يظنون به ولا يقبح مراعاته وسفه راي من يحتمل به كالمسافر عن
الجادة المستقيم مخافة ان يسقط عليه وكيف لا يابى العقل واثبات الاحكام بامثال هذه الاوهام مما
يؤدي الى اختلال نظام الشريعة وهدم حصونها فان الحكمة قاضية ان لا يقبل فيها الا العلم او ما نزل منزلته
بالاخبار الاحاد التي هي الطريق المعتاد حتى قامت على حجيتها الادلة القاطعة فهذه هذه فانها مزلة
اقدام ثم كان ينبغي لهم على هذا ان يوجبوا ذلك في الموانع وهم لا يلتزمون الا ان يقول في التكاليف
الابتداء يتحقق علم التكليف في الجملة حسبما قدمنا وكما هو البطلان بين الفساد مفض الى تغيير الشريعة
وتبديل الحنيفية السمحة وبالجملة فاجماع المسلمين بل المليين على خلافه ههنا وربما تعلقوا بالاجماع
على هذه القاعدة وقد عرفت انه لا كلام لنا فيها انما الكلام فيما به يتحقق الشغل فان كانت هذه الله
حكاية دعوى فلعل من ادعاها انما اراد الاجماع على ما يظهر من هذه الكلية اعني ما اذا كان الشغل بشيء معين
وبالجملة ما اجروا هذه القاعدة فيه فانه محقق اجماع وان اراد على الاطلاق بحيث يتناول ما الجوده
فيه فاولا هو ممنوع وانما عرفت هذه الدعوى من بعضهم في مطاوي الاستدلال فاشتهرت بين من عاصره
وعاصره وهنا كثرة التعلق بها في المقام الاول فنقول الاجماع على الاطلاق كيف وظاهر المحقق
الخلاف في الاول لانه قال في اصوله المسألة الثالثة العمل بالاحتياط غير لازم وصار آخرون الى وجوبه
وقال آخرون مع اشتغال الذمة يكون العمل بالاحتياط واجبا ومع عدمه لا يجب مثال ذلك اذا ولغ
الكلب في الاناء نجس واختلفوا هل يطهر بغسلة واحدة ام لا بد من سبع وفيما عدا الولوغ هل
يطهر بغسلة ام لا بد من ثلث احتج القائلون بالاحتياط بقوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك وبان
الثابت اشتغال الذمة يقينا فيجب ان لا نحكم ببراءتها الا بيقين ولا يقين الا مع الاحتياط و
الجواب عن الحديث ان نقول هو خبر واحد لا يعمل بمثله في الاصول سلمناه لكن الزام المكلف بالا
ثقل مظنة الريبة لانه الزام مشقة لم يدل الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر والجواب عن الثاني
ان نقول البراءة الاصلية مع عدم الدلالة الناقلة حجة واذا كان التقدير تقدير عدم الدلالة الشرعية

تفاق
على الزيادة كان العمل بالاصل واضح لانسلم اشتغال الذمة بكم بل لانسلم اشتغالها الا بما حصل الا
عليه اشتغالها باحدى الامرين فيمكن ان يتوهم انا اجمعنا على الحكم بنجاسة الاناء واختلفنا في نهاية ذلك بطهر
فيجب ان يوخذ بما حصل الاجماع عليه في الطهارة بقليل وما اجمعنا عليه في النجاسة بما اجمعنا عليه ح
الحكم بالطهارة هذا كلامه فقد ترى قوله وصار الخروج وقال الخروج كيف يدل على ان هنا لك قولا ثالثا
لنا الا انه من المخالف حتى يكون خارقا للاجماع المركب مع ان كلامه فيما كان الشغل فيه بعينه يقينيا
اذ المفروض انه قاطع بالنجاسة ولقد تمادى بنا الحديث وجهلنا الامر انا اذا لم نعلم اشتغال الذمة بشي
فلا كلام في ان الاصل هو البرائة وان علم اشتغالها فاما بشي بعينه او بشي لا بعينه فان كان بعينه
فاما ان يعلم الحكم ويقع الشك في التادية فلا كلام في انه لا يبرأ الذمة ولا يخرج عن عهدة التكليف الا
بالتادية على نحو يظن بثبوت الحكم فيما شرط العلم كما في اداء الدين المعلوم وقضاء الفوايت المعلومة
وربما اكتفي بالظن كما في افعال الطهارة والصلوة واعداد الركعات وربما اقيم على الشك كما اذا عرض
بعد الفراغ وقد نقول في هذا القسم ان اللازم هو العلم بالتادية الا ما خرج بالدليل ليكون اصلا وان
وقع الشك في الحكم كما قال العلامة والمحقق وقطع النظر عما جاء في ذلك من الاخبار ولم يقم هناك سوى
الحكم ثم قال بكل قائل فقيل بالاحتياط وقيل انما يجب اعلا التكليف به ولا نعلم الاجماع عليه ولما كان
المحقق هنا وجوب الاحتياط لاستصحاب الشغل فقضى به العلامة ورجع اليه المحقق ره حيث قال في يمكن
ان يقال اه وان علم اشتغالها بعدد مشترك كاشتغالها بطبيعة ذات اصناف كما في التكليف بعتق
ذلك الكلام في ان الفراغ يكون بحسب الشغل ويكفي ادنى ما يتحقق به الطبيعة الا ان يكون فردا شايعا في
انصرافه عرفا ومن اشتراط الرقبة المؤمنة فيما جاء الامر فيه بمطلق التحرير فانما هو الشك في اندراج
الكافرة من حيث العتق لمصلحة الرقيق ويبعد ان يراعى ذلك في الكافرة مع الامر بقتله فلا ينبغي
ظاهر فيه وهذا كما توقف بعضهم في الاكتفاء في الغسل بوكف السماء للشك في اندراجه في الاغتسال
بناء على ان ظهوره انما هو في الارتماس والغسل باليد وان علم اشتغالها بالصفود فان كان متباينين
كالعبد ثم بعد الحضار شيء فيشتبه عليه باخر وكالمجتهد فيما تعارضت فيه الادلة فالاظهر خلاف في
وجوب الاحتياط في مثله على المقلد الشغل اليقيني واما المجتهد فالاكثرون على التخيير والرجوع القطع
بشغل الذمة باحدهما كالمقلد هاهنا وورود الخبرين المتعارضين مع عدم ترجيح احدهما على الاخر وتخيير

فكانا بمنزلة الخطابين واحد يقول فيه افعل هذا او هذا وهذا بخلاف العبد والمقلد فانه لم يرد عليه نص ولاه
ومن يقلده خطابان متعارضان ليكون مخيرا بل خطاب واحد بامر مخصوص لكن اشتبه عليه المامور به واما
قلنا ان ورود الخطابين يقتضي ان اعمالها جمع بين النقيضين مع اختلاف الزمن اذ المفروض القطع بان
التكليف انما هو باحدهما واعمالها يقتضي تعلق التكليف بهما واهمالهما ابطال الحجة واعمال احدهما دون الاخر
ترجيح بلا مرجح والكل باطل فلم يبق الا تنزيلهما على التخيير فان التخيير عبارتين تارة يقول افعل هذا وهذا
واخرى افعل هذا وافعل هذا وهذا كثيرا ما يقع في المحاورات يقول له البس هذه الثياب اخذ فيقول خذ هذا
خذ هذا اعمل هذا اعمل هذا فان قلت هذا وجه اخر وسادس وهو ان نحتاط بكليهما كالمقلد قلت هذا اعراض
عن الدليلين معا ومثال من يذهب الى انهما اذا تعارضا تساقطا وتجب الرجوع الى الاصل مع الاخذ بما اتفقا
عليه وابطالهما اي ابطال كليهما لاشتباه الى ما يختص به مع ظهور وجه الترجيح له فمن ثم ذهب اصحابنا واكثر العامة
الى التخيير مع انه منصوص في الاخبار ههنا يذهبون الى وجوب الاحتياط وان كانا مختلفين بان كان
يقين البرائة في احدهما دون الاخر كما في مسئلتي العبد والمقلد ههنا كالاول تجب عليه الاخذ بالحايطة
وذلك بان يفعل ما به يقين البرائة ولا يجوز له التعلق باصل البرائة لامتناع التعلق بالاصل على مثله
لاشتراطه بالاستقراء واما المجتهد فان فرض انه غير منصوص بان لا يكون علم الا ان في قتل الصيد شاة
مثلا فلاريب ان ليس عليه الا ما علم من كونه القتل سببا للشاة وينفي ما زاد بالبرائة الاصلية كما ينفي ذلك
في الاجماع على انه لا في شيء حال اشتراكه في قتل الخطاء او العمد عند ارادة الدية وكيف يثبت تكليفا لغا
الاصل بمجرد الاحتمال نعم ان قام ثانيا لم ينهض دليلا كخبر شاذ وقول الفقيه فلا باس بالاحتياط للخروج
عن الخلاف فاما الحكم بوجوب الزايد والقول بانه حكم الله وتكليفه وادخاله في الشريعة فتشريع بغير دليل
وجميع هذه الاقسام عدا الاخير في المجتهد متعذر الخلو من النص بمعزل عن محل الخصام فان النزاع انما هو
فيما اذا علم التكليف بشيء بعينه ولم يقع في ذلك المعلوم شك ولا اشتبه بغيره ولكن قام هنا احتمال دخول
شيء اخر فيه ووقوع تكليفه بذلك او بعضه من غير ان يدل على تلك الزيادة المحتملة دليل او في الاخر وهذا كما ترى
يرجع الى الزايد على ما نحتاج اليه يدل على تلك الزيادة المحتملة دليل ثم الحق ان القسم الاول الذي لجمع الناس
فيه على اصل البرائة وتعلقهم في ذلك بما جاء فيه من الاجماع لا يغني لجلي البيان فاما في الفرق فانه مما خفي
على كثير يقول العلامة في الشك في الاداء ليس لانه يحصل يقين البرائة فيجب في عداه هذا ويقولون ان

العلامة ما زال يعتمد على هذه الضابطة ويحتج بها وقد عرفت انه من غير ما نحن فيه ويقول المصنف اذا قطع
باشتغال الذمة اه ثم يحكي على ذلك عدم العلم بالخلاف فيظن انه من هذا وربما كانت حكاية هذه ونحوها
ماخذ ما يدعي الاجماع ومعلوم ان كلامه في نحو مثال الصيد الذي لم يعثر فيه المسئول على بيان اصلا وابين
هذا من الجمل الذي جاء فيه بيان والذي يدلك على ذلك قوله بعد الشرط الثالث بل كل نص سري فيه اجزاء
ذلك المركب كان يدل الا على عدم جزئية ما لم يذكر فانه صريح في ان ما اوجب فيه الاحتياط اولا ما لم يرد فيه
بيان اصلا كما في مثال الصيد وما جاء فيه بيان فهو البيان ولا حاجة فيه الى الاحتياط ثم قول المصنف باشتغال
الذمة بشيء ولذلك الشيء فردان متناول التكليف بالمطلق كاعتق رقبة بل هو ظاهر فيه مع انه لا خلاف
هناك في الاكتفاء باقل ما يتحقق به الطبيعة والحق انه يريد المجمل بين الامرين واحد الامرين سهل قوله ونحن
نجوز التمسك بالاصل اه هذا اخر تتمة الجواب الاول عن الاية الاولى فانها انما تمنع ان يكون موردها ما يجوز التعلق
فيه باصل البرائة للشغل اليقيني بان هنا لك ان الذي يجوز التمسك فيه باصل البرائة هو ما لم يقطع فيه
بشغل الذمة قوله وثانيا اه كان محصل الجواب الاول منع دلالة الرواية على المنع عن التمسك باصل البرائة فيما
لم يقم عليه دليل لورودها فيما قام فيه دليل على الشغل وحاصل الثاني بعد تسليم دلالتها على ذلك منع عمومه
فان اقصاها الدلالة على منع من كان في ايامهم ع من ان يتمسك باصل البرائة ودليل الكلام فيه بل فيمن جاء في
بعد الفرق ان من كان في ايامهم وان برع في العلم كابان وزرارة وابن مسلم والهشامين وجميل بن دراج
وابي بصير ويونس وابن ابي نصر والبرقي وابن شاذان وغيرهم من الفضلاء فكانهم منه بمكانة ما يرجع اليه
المجتهد ان طال باعه في اخبارهم كابن مسلم حيث حفظ عن ابي جعفر ع ثلثين الفا وعن ابي عبد الله ع ستة
عشر الفا وفلك ان نشترط على المجتهد في التمسك بالاصل بذل الجهد في الفحص والسير فاذا لم يجد فهنا له حكم
وهذا لا يتيسر للمعاصر في زمانه الذي يدعى في اموال ليس فيما عندهم فيه شيء وهو يجيز في كل شيء لا يعلم
ان يكون عندهم فيه حكم الا ان يكون سالهم واجوزه بالحتم فلك اعظم نص وبالجملة فهم كجوامع
مدارك الاحكام بالنسبة الى المجتهد او كالمجتهد بالنسبة الى المقلد فكما انه لا يجوز للمجتهد ان يتعلق
باصل البرائة حتى يرجع الى المدارك ويبذل جهده في الفحص ولا للمقلد حتى يسئل من المجتهد ويعرف
ما عنده وكل ذلك لجواز ان يكون في المرجع ما يخالف الاصل كذلك لا يجوز لمعاصريهم التمسك به لجواز
ان يكون عندهم ما يخالفه قوله وعد الروايتان الثانية والاولى اه قد عرفت ان حاصل الاولى في منع

الدلالة على المنع في التمسك باصل البرائة فيما لم يرد فيه نص وهو في الثانية ايضا جار فانهما انما وردت
فيما كان شغل الذمة يقينيا فان قلت لو كان كذلك لكان الاحتياط واجبا كما في نظائره وقوله ارى لك
ياباه فانه ظاهر في الندب قلت هذا لا يخرج عنك ضيما فان كان الرواية انما وردت فيما علم الشغل
فيه بيقين ثم ان كان دخول الوقت باستتار القرص كما هو مذهب السنة كان مورد الرواية ما تحقق
فيه الشغل والبرائة ويكون الاحتياط لمحبوبية الشفق لاستحباب التاخير اليه وان كان بغيبوبة
الشفق كما هو المشهور كان الاحتياط بالتاخير واجبا لتحصيل البرائة وقوله ارى له قد يستعمل
مثله في الواجب حيث يكون خلاف ما تذكرونه راجحا لدى المخاطب ولدى الناس كما هنا فان
المعروف في الناس انما هو الاكتفاء بالاستتار وكثيرا ما تقول لصاحبك الذي ارى لك ان لا
تصاحب هؤلاء ولا تسعى في هذا الامر وانت تحتم ذلك عليه وكيف كان فلم يات فيما لا نص فيه بل فيما
فيما كان ما الاشتغال فيه محتملا وانما جاءت في المقطوع ولا كلام فيه قوله ومن الثالثة بعيدا لا غماض او
قد يلوح من هذا سلامة سندها الا وليس مع ان طريق الشيخ الى علي ابن السندي والحسن ابن محمد ابن
سماعة مجهول وابن السندي لا يخرج عن جهالة والحسن من الواقفة لكنهم ثقة وسليمن مشترك بين مجهول
وضعيف قوله فالحاق غير المنصوص به قياس ان قيل لم لا تقولوا بالاحتياط الا للجهل بالحكم الواقعي و
لا لمحل لمنشاء الجهل هل هو تعارض المنصوص فيه كما هو مورد الرواية او عدم ورود نص فيه كما نحن فيه
قلنا هذا هو القياس الذي نقول والاخذ بالعلة المستنبطة فانا لا نقول لا نعقل للامر بالاحتياط عند
التعارض علة سوى عدم العلم بالحكم وذلك متحقق في محل النزاع وهو ما لا نص فيه فليؤخذ فيه ايضا
بالحايطة وهو هذا النزاع قوله وثانيا اه حاصله انه بعد الغض عن كون مورد الثالث خارجا عما الكلام
فيه انا قد امرنا فيه بالاحتياط تارة وخيرنا بين الخبرين والاخذ بما شئنا منهما اخرى فكيف تعين
الاحتياط فان قلت ان التخيير في الرواية انما جاء بعد الامر بالاحتياط فلا تعارض قلت التعارض بين
هذه وبين ما دل على التخيير بدون احتياط نعم قد يجمع بين ما جاء بالتخيير وما دل على الاحتياط بتخصيص
الاول بما لا يمكن فيه الاحتياط فكانه قال خذ بما فيه الحايطة وان لم يتمكن بان كان معا موافقين او
مخالفين فانت بالخيار والدليل على هذا الجمع هذه الرواية على احد الروايتين كما ستعرف قوله
وثالثا اه قد يقال لا تعارض بينهما فان المصالح من يتحاشا عن الوقوع في المحذور وما يتوقف ذلك

ان وجد في احدهما الحايطة والا توقف وبذلك يجمع بين ما جاء بالتوقف وما دل على الاخذ بما فيه الحايطة
بحمل الاول على ما لم تتخصص الحايطة باحدهما بان يكونا معا موافقين للاحتياط او مخالفين حتى كانه قال اخذ
بما فيه الحايطة ان امكن والا فالتوقف ولا دليل على هذا الجمع هذه الرواية فانه امر منها اولا بالاخذ بما فيه
الحايطة ثم لما قال له زراره فانهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال له اذن
فتخير احدهما فتاخذ به وتدع الاخر وفي رواية انه ع قال اذن فارجه حتى تلقى امامك فتسئله فتكون
جامعة على الرواية الثانية ويجاب بان هذا لا يتم على ما ادعاه المص من الفرق بين مقامي التوقف والاحتياط
حيث فرض على ان سؤال الخصم لم يتناول التوقف على ترك الفعل المحتمل للحرمة وغيرها والاحتياط على الارتكاب
مما فيه على ارتكاب ما فيه الحايطة من الوجوب وما عدا التحريم وكانه اخذ ذلك من تعريف الاحتياط بانه الاخذ
بما يخرج عن عهدة التكليف على جميع الوجوه فان الظاهر ان الاخذ ان يتكلف فعلا تحاشيا بكون هذا
ينتقض عليه باطلاق الاحتياط في رواية التزويج بنيات العدة في مقام احتمال الحرمة دون الوجوب
باعتراف من المص والحيال يجعل دايرا مدار امكان الاخذ بالحايطة وهو حيث يكون محتملا للوجوب وما
عدا الحرمة والحرمة وما عدا الوجوب حالهما في الاول بالفعل وفي الثاني بالترك قوله ومن توهم آه
لعله يريد ان المتوقف هو المحتاط لما من موارد التوقف محل المحتاط الذي يتجنب عن الوقوع في المحذور
قوله ولعلها آه لا يخفى بعده وقوله في جميع الروايات الواردة في هذا الباب بالخلاف ايضا كما سياتي ان شاء
الله في التعادل والترجيح قوله وخامسا آه فلا يكون منافيا للدعوى الا باحد الحكمين في تضاد الاحكام
سهل اذ ليس هو الغرض في السؤال وانما الغرض التقسيم لكن هذا الحمل خلاف ظاهر الخبر فان الترتيب
تقديم الاحتياط على التخيير ظاهر في التقسيم خصوصا على الرواية الخالية عن التخيير فانه روى انه امره بعد
الاحتياط بالارجاء بدل التخيير قوله ويشعر باستحباب الاحتياط آه فيه نظر ان كان الغرض الاستشهاد
بهذه الصحيحة على كون الاحتياط المامور به في الرواية الثالثة مستحبا فليس موردهما متحدا وان
كان على استحبابه مطلقا فالخاص لا يدل على العام في اصطلاحنا نصير مع ان من الاحتياط ما هو واجب
قطعا والجواب ان الغرض الاستشهاد على استحبابه في مجهول الحكم وهو مورد الصحيحة وتمام الحديث
نقلت ان كان احدهما متعمدا والاخر بجهالة فقال الذي تعمد لا يحل له ان يرجع الى صاحبه ابدا ثم
عذر الجاهل انما هو على تقدير عدم الدخول واما معه فالاجماع على انه يثبت الحرمة الابدية بجميعها

بحسنة

بحسنة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال اذا تزوج الرجل المراة في عدتها ودخل بها لم تحل له ابدا عالما كان
او جاهلا وان لم يدخل بها حلت للجاهل ولم تحل للاخر فكانت الصحيحة مقيدة بالحسنة وصور المسئلة
عشرون لانهما اما ان يكونا عالمين او جاهلين او تكون المراة عالمة والرجل جاهلا او بالعكس في الجهل
اما ان يكون بالتحريم او بالعدة او بهما معا فتلك عشرة وكل منهما اما مع الدخول او بدونه وحكم احدى
عشر منها التحريم الابدي عليهما معا وهي عشرة من الدخول وما اذا علما بكلا الامرين وحكم ثلثة منها الجواز
وهي ما اذا كانا جاهلين بهما او باحدهما واما صور اختلاف الرجل والمراة وهي الستة الباقية فيختص
كل بحكمه فان علم الرجل بكلا الامرين دونها اختص بالتحريم الابدي دونها وبالعكس لكن يحرم على
العالم التزويج للمساعدة على الاثم ولان العقد انما يتم بالايقاع من الطرفين وحرمته على احدهما
تقتضي بفساده بناء على اقتضاء النهي فساد المعاملة وتظهر الثمرة في المختلفين وذلك كان يتزوج
وهو جاهل ثم يظهر انها في عدة ثم يتزوجها بعد انقضائها بناء على انها جاهلة ايضا ثم تدعي انها كانت
عالمة وهو ينكر فالعقد بالنسبة اليه صحيح والنكاح مباح الى ان تقيم البينة وبالنسبة اليها باطل
وان علم باحدهما وجهل الاخر فحكم الجاهل وهو الجواز وكذلك هي وهذه اربع فكان التحريم عليهما
في احدى عشرة وعلى احدهما في ثنتين والجواز اما في ثلثة وللمدعي في اربع ثنتان للرجل و
ثنتان للمراة قوله ولا يخفى انه يظهر آه هنا غني عن التنبيه فانه كالصريح واما قوله ويظهر آه فان
اراد من قوله اهون منه نسبة الاشعار لما بينهما وان اراد من غيره كقوله هو في الاخرى معذور
فالمعنى انما هو في التزويج بعد الانقضاء كما يصرح به ع في الجواب ومن الجائز ان يكون الاحتياط واجبا
ولا يترتب على تركه الحرمة الابدية لعدم الملازمة وبالجملة فقد يمنع ظهورها في استحباب الاحتياط
واما قوله ع اهون فانما يريد ان كلا الجهالتين وان اعذر بهما بمعنى ان ما انتهى اليه بسببهما لا يوجب
الحرمة الابدية وليس يريد ان ترك الاحتياط فيما يمكن الاحتياط منهما هين ليدل على استحبابه
لكن الحق بعد هذا كله انها بعد مراعات المقام لا تخلو من اشعار بل ظهور في استحبابه مع ان الاصل
براءة الذمة من التكليف بالسؤال والعلم بان ما يدل على وجوبه لا على ندبه الا ان يكون بمكان نعرفه
بل جاء انهن مصدقات على انفسهن وان صح له ان يتزوج من دون ان يسئل هل هي ذات
بعل ام لا وهل هي رضيعته ام لا فاذا تزوج واتفقت احديهما لم يتوجه عليه ملامة شرعا فلان

يصح وتنتفي الملامة ههنا بطريق اولى واذا قد بلغت الى هنا المقام ظهر لك ان الاحتياط اقسام
منه الواجب ومنه المندوب ومنه ما ليس بواجب ولا مندوب وتمام القول في ذلك ان ما لم يرد في التكليف
به ايجابا او ندبا او وضعه شيء اصلا لا مجمل ولا مفصل فلا احتياط فيه مثلا اجماعا لا واجبا ولا مندوبا
للبراءة المتفق عليها بين الكل فان جاء فيه ما لا ينهض دلالة لضعفه ساقط عن الاعتبار لشذوذ
او اعراض او نحو ذلك استحب الاحتياط به وكذا قول الفقيه المعتبر فانه مما يترك في النفس ريبة
فيما امكن الخروج عن خلافه كان اولى وما ورد فيه نص يحتمل الوجوب والندب او نصان متعارضان
بهما فلا وجوب قطعا لاصل البراءة من الزائد نعم الاحوط ان لا يترك مراعاة الاحتمال الاخر وفاقا
لمن خالف المعارض وقد [illegible] ومحققو الاخباريين على وجوب الاحتياط ههنا بناء على ان
قيام الاحتمال في الاول وثبوت المعارض في الثاني هدم اصل البراءة وهذا خطاء فان الاصل
انما يهدمه ما يستقل بالحكم شرعا ومعلوم ان احد الاحتمالين او المتعارضين لا ينهض دليلا على الحكم
مع ثبوت الاخر ومن الغريب ان صاحب الحدائق بعد الحكم بثبوت اصل البراءة في الواجبات و
حكى الاجماع عليه وحكم في النص المحتمل للوجوب والندب بوجوب الاحتياط ثم قال ومن يعتمد على اصل
البراءة يجعلها هنا مرجحا للاستحباب ثم ورد عليهم اولا بان اصل البراءة لا يعتمد عليه في الاحكام
الشرعية وثانيا بان الاستدلال على الاستحباب باصل البراءة يقتضي ان الله تعالى حكم بالاستحباب
المذكور لموافقته البراءة الاصلية مع ان احكامه تابعة للمصالح وهو اعلم بها نفيا واثباتا ثم يرد ان
الاصل بعد ثبوت حجيته لا يهدمه الا الدليل ولا يهدم بمجرد الاحتمال تالله ما يكون ان يقتضي
المصلحة موافقة البراءة الاصلية فانه رجم بالغيب وبراءة بلا ريب وكانه تناسى ما ذكره اولا فانه
ذهب بقول ان الذي ذكرناه انما هو حيث لا يرد شيء اصلا لا نص ولا محتمل فاما ما فيه الوجه
للاطلاق ح سلمنا ولكن فرق بين المرجح والدليل وليس كل ما يشترط في الدليل يشترط في المرجح
واصحابنا على ما يقول بعدم حجيتها في الادلة ويجيزون ما وافقها من المتعارضين في عداد العلوم اعظم م
كالمتواترات حتى جزم باخذ بالاخبار الاحاد كالسيد واضرابه وما يقصر هنا الاصل عن الدلالة فضلا
عن الترجيح بعد قيام الادلة العقلية والنقلية وانعقاد الاجماع بحكاية امثاله والعجب منه ما ذكره ثانيا
والاستدلال بالامارة بل بالدليل على شيء لا يقتضي كون الدليل علة ثبوت ذلك الشيء في نفس الامر بل علة للعلم

به علما

به على انا نعلم انا لم نؤمر بالرجوع الى اصل البراءة واصل الاباحة واصل الحل وكل اصل قام الدليل الشرعي على
اثباته الا والمصلحة فيه كسائر الاوضاع لابتناء افعاله كلها على الحكم والمصالح [illegible] اذا تعارضا
بالوجوب والندب كان الراجح بحسب المرجحات ما دل على الندب فان الفعل ههنا ايضا احوط لكن الكراهة
والحرمة فكان الراجح الكراهة وقال قده فيما تعارضت فيه الاخبار بعد ان حكم بوجوب التوقف والاحتياط
فان قيل ان الاخبار في الصورة المذكورة قد دل بعضها على الارجاء وبعضها على العمل من باب التسليم واجاب
بان حاصله ان هذا ايضا مما تعارضت فيه الاخبار مع انتفاء المرجح فيجب فيه بالاحتياط قلت يريد ان هذا
انما كان مما تعارضت فيه الاخبار وجب فيه الترجيح والاخذ بما فيه الاحتياط منهما ولا ريب ان الحايطة
في التوقف والارجاء وانت خبير بان الارجاء الى اللقاء انما يعقل مع ظهور الامام ع فلم يبق الا التخيير
والاخذ بما شاء من باب التسليم مع ان فيما جاء بالارجاء الحكم بالتوسعة الى الوصول فان قلت الكلام في
ان موافقة الاحتياط من المرجحات وللتخيير اجماعا الا مع التساوي والا فالعمل بالراجح واجب قطعيا قلت
فرض المسئلة في المتساويين اللذين لم يترجح احدهما على الاخر بشيء من المرجحات احتياطا كان او غيره
منصوصا او غير منصوص والاخباريين بعد هذا كله يوجبون التوقف في الحكم والعمل بمضمون احد
الخبرين وهو ما دل على الوجوب فيوجبون العمل ونحن نقول اذا لم يكن احد الامرين من ايجاب العمل
ندبا احوط من الاخر كما هو المفروض وقد ابيح لنا الاخذ بما شئنا من الخبرين لانتفاء سائر المرجحات
فما هذا الاحتياط الذي اوجبتموه واقصى ما نقتضيه الاستحباب كما سياتي ونحن نلتزمه ههنا ٢ اطلاقات الاحتياط م
هذا كله فيما اذا وقع التعارض في الوجوب والندب ومثله ما اذا وقع في الوجوب والاباحة او الوجوب
والكراهة وكذلك ما اذا وقع بين التحريم وما عدا الوجوب عملا بمقتضى قواعد التعادل فان نسبة
الخبرين الى المصدر على حد سواء كما هو فرض التعادل بقضيتنا ما تقضينا في الحكم التخيير في العمل بايهما
شاء وان استحب الترك احتياطا والاخبار على ايجاب الترك وهو اهمال للجزء الاخر ورفض للجأ للتخيير بدل
في التخيير واما اذا وقع بين ما يدل على الوجوب وما يدل على الحرمة فالذي يقتضيه قواعد التعادل
ان يكون الحكم كذلك بل الخطب فيها اهون من سابقه لكن لا يعقل الاحتياط ههنا الا بدعوى ان
ترك المحرم في نظر الشارع اهم من فعل الواجب كما سياتي فيكون الاحتياط في الترك وقد عد العلامة
دلالة احد الخبرين على الحرمة من المرجحات على ما يدل على الوجوب فضلا عن غيره فلا تعادل فانفي

النهاية اذا اقتضى احد الخبرين الحضر والآخر الوجوب فالاول راجح لان غالب الحرمة دفع مفسدة ملازمة
للفعل او تقليلها وغالب الوجوب تحصيل مصلحة ملازمة للفعل او تكميلها واهتمام الشارع والعقلاء
بدفع المفاسد اتم ولان افضاء الحرمة الى مقصودها اتم من افضاء الوجوب الى مقصوده لان مقصود
الحرمة يتاتى بالترك سواء كان مع قصد او غفلة بخلاف فعل الواجب هذا كلامه وحاصل الوجهين
الذين ذكرهما في رجحان ترك الحرام على اولوية فعل الواجب عند دوران الامر بينهما ان نظر العقلاء
فعل الحرام على اولوية فعل الواجب اعظم من ترك الواجب وان كان في كليهما مخالفة لله تعالى وكان الشارع
في ذلك هو ان اكثر الجهات مما تقتضي بها العقول وتنفر منها داخل كالظلم والعدوان وقتل النفس
والزنا والسرقة بخلاف الواجبات فانها بالعكس كالعبادات ونحوها ثم كان ترك تلك اهم في انظارهم
هذه ومنه يظهر ان اهمية ذلك في نظر الشارع بانه توجيه للعقلاء عليهم بحسب ظهور الامر عندهم فما
كان امره عندهم اظهر كان الملامة في المخالفة فيه اشد وحاصل الثاني ان تادية التحريم الى الغرض
المقصود منه اعني الترك اعم وذلك لصلوح اتفاقه لاصل العدم وعدم توقفه على القصد بخلاف الواجبة اتم بعله
فانه بالعكس وانت خبير بان الاهمية والاعمية المذكورتين لا تقتضي رجحان صدور الخطاب المقتضي
لتحريم شيء عن الشارع على الخطاب المقتضي لايجابه فيما لا حكم للعقل فيه كما اذا جاء في صلوة الضحى
خبران مر بها ولم ينه عنها على ما هو محل التعارض فانها ما كانت لتعارض فيما تقطع العقول بقبحه
او وجوبه ولو تعارضت خطر منها ببطلان ما خالف العقل وجوبا كان او تحريما فصار اهمال
تقديم ترك الواجب مع فعل الحرام دوران الامر بينهما على وجه الاستحباب للاغلبية المذكورة دون
الوجوب لاطلاق الاخبار في التخيير بل هي صريحة في تعارض التحريم وغيره واما الاخبارية فقالوا
ههنا الاحتياط طايفة بالترك واولى الاحتياط في ذلك الا بالالتفات الى ما ذكرنا وهم لا يلتفتون الى مثله
وربما تعلقوا فيه باخبار لا تنهض وقد احتج عليه شيخنا في الحدائق بموثقة سماعة عن ابي عبد الله ع
قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يامره باخذه والآخر
ينهاه عنه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه وموثقة زرارة في ناس
جهلوا بالاحرام فقيل موالي الوقت وهي لا تصلي وجهلوا ان مثلها ينبغي ان يحرم فمضوا بها كما هي حتى
قدموا مكة وهي طامث حلال فسألوا الناس فقالوا نخرج الى بعض المواقيت فنحرم منه وكانت اذا فعلت
لم تدرك

مجلس شورای ملی کتابخانه

لم تدرك الحج فسألوا ابا جعفر ع فقال تحرم من مكانها قد علم الله نيتها قال وجه الدلالة ان المراة
قد تركت واجب الاحرام حرمته عندها والامام ع قررها على ذلك ولم ينكره عليها بل استحسن ذلك منها
فعلها بقوله قد علم الله نيتها قلت بني الاستدلال بالاولى على ان مرجع الضمير في يرجئه الحال
الذي وقع الاختلاف في شانه هذا يامره وذاك ينهاه عنه حتى كانه قال لا ياخذ به بل يتركه حتى
يلقى امامه والتحقيق ان مرجعه ما رجع اليه في امثالها وهو حكم ذلك الامر اي لا يحكم عليه باحد الحكمين
ولا يعول على شيء مما قيل له لمكان الاخذ والترك نقيضين لا يرتفعان مع ان قضية الامر
بالتاخير والنهي عن التعويل على شيء من الحكمين ان لا يعمل بشيء من ذلك وهو محال قال ع فهو في
سعة حتى يلقاه الذي يدل على ان المراد ما قلناه امره بالارجاء في المقبولة مع انه لم يتردد في
الامر والنهي بل في مطلق الحكمين وكذا المرفوعة في اصل الروايتين ما الذي يقطع على ارادة ذلك
ما رواه في الاحتجاج عن سماعة بن مهران قال سألت ابا عبد الله ع وقلت يرد علينا حديثان
واحد يامرنا بالعمل به والآخر ينهانا عن العمل به قال لا تعمل بواحد منهما حتى ياتي صاحبك فتسأله عنه
قال قلت لا بد ان يعمل باحدهما قال اعمل بما فيه خلاف العامة وقريب منه ما رواه في العيون عن ابي الحسن
الرضا ع في الحديثين المختلفين عن رسول الله ص في الشيء الواحد قال لما ورد عليكم من حديثين مختلفين
فاعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجودا حلالا او حراما فاتبعوا ما وافق كتاب الله وما
لم يكن فاعرضوه على سنن رسول الله ص فاتبعوا ما وافق نهي النبي ص وامره الى ان قال وما لم تجدوه في
شيء من الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه بارائكم وعليكم بالكف والتثبت وانتم
طالبون باحثون حتى ياتيكم البيان من عندنا سلمنا دلالة الارجاء انما هو مع عدم الاضطرار الى
العمل اما مع الاضطرار اليه فليس الا التخيير ولو في زمن الظهور فضلا عن الغيبة الكبرى كما جاء في
الاخبار بعضها لما امرهم بالارجاء وقال له لا بد من العمل فخيره بل قد جاء في كثير من الاخبار التخيير ابتداء
من دون ارجاء ومن ذلك ما في الاحتجاج ايضا عن الحسن بن الجهم عن الرضا ع قال قلت له يجيئنا الاحاديث
عنكم مختلفة قال ما جاءكم عنا فقسه على كتاب الله عز وجل واحاديثنا فان كان يشبههما فهو
منا وان لم يكن يشبههما فليس منا قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا
نعلم ايهما الحق فقال ع اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت وفي المرفوعة فتخير احدهما فتاخذ به و

تدع الآخر بل قال الكليني في هذه الروايات التي استدل بها على الارجاء وفي رواية بايهما اخذت من باب
التسليم وسعك واما الثانية فمبني على الدلالة كيف لا والذي رجح ترك الواجب على فعل الحرام على
تقدير تسليم انما هم اصحابها لا هي واما هي فلم يعرض لها شك ولم يقع منها ترجيح ولا تعرض الا ما
يدعليها من اصحابها فانا امروها بشيء او اقروها على شيء ظنت انه امر الله وهي ما دلت للامتثال
لم تتعد خلافا على الله تعالى هذا هو الذي اشار اليه بقوله ع قد علم الله نيتها بل التحقيق ان
اصحابها ايضا لم يعرض لهم شك ولا وقع منهم ترجيح بل كانت نفوسهم مطمئنة ان مثلها لا يحرم لما
يرون من اغتسال الناس لهم ولبس الثياب الطاهرة ونحو ثم لم يسألوا فاين الترجيح واين التقرير
واما ما لم يرد فيه نص من الافعال والاشياء فهو كما لم يرد فيه نص من التكاليف لاصل الاباحة واصل الحل
الثابتين بالنصوص وغيرهما من الادلة ومحققوا الاخبارية ههنا ايضا اوجبوا التوقف والاحتياط
الا ان ينتفي احتمال الحرمة نعم منهم من شرط كونه مما لا تعم به البلوى وحكم بالاباحة فيما تعم وقد عرفت
ان مجرد الاحتمال الخالي عن منشأ لا يهدم الاصل بل يتمسك بالاصل لنفيه وما كنا لنتمسك بالاصل مع
انتفاء الاحتمال نعم اذا كان هناك منشأ وان لم يكن مدركا شرعيا كخبر شاذ ساقط عن الاعتبار
او قول فقيه بالتحريم فلا باس بالاحتياط والاجتناب فهذه اربعة مواضع الاول الاحتياط فيه
اجماعا والثاني والثالث يجب مطلقا والرابع ان لم يكن للاحتمال منشأ فكالاول عندنا وان كان
فيستحب ايضا ومدركنا الاستحباب في هذه المواضع وحيثما يستحب ما جاء في الاحتياط على الاطلاق كقول
امير المؤمنين ع فيما روى الشيخ في اماليه اخوك دينك فاحتط لدينك وما روى الشهيد عن الصادق
ع في حديث طويل يقول فيه وخذ بالاحتياط لدينك في جميع امورك ما تجد اليه سبيلا وما روي
عنهم من قولهم دع ما يريبك الى ما لا يريبك وما روي عنهم ع ليس بناكب عن الصراط من سلك طريق الاحتياط
اذ معلوم انهم ع لم يخصوا بذلك ما لا تعم البراءة الشرعية الا بان يكون جميعه مخصوصا بالواجب كلا
انما ارادوا به ما يتناول ما يجمع الفرقتان على عدم لزوم الاحتياط فيه بجوائز الظالم ونحو ذلك مما جاءت
النصوص باباحته تارة وبالاحتياط عنه اخرى وبالجملة ما كان للمنع فيه منشأ وللاحتياط عنه جهة
دون ما لا يعد الاحتياط فيه وسوسة كغير المحصور ومحتمل النجاسة او الحرمة مع احراز اصل الطهارة كالمشتبه
والاباحة والحل فاما ما دل على التسامح في ادلة السنن فلا ينهض للاستحباب هنا الاحتياط دون
اكتفينا

اكتفينا هنا بمجرد قول الفقيه لان تلك الادلة انما دلت على اعتبار ما لا ينهض دليلا من خبر ساقط او
قول فقيه في الاستحباب بمعنى انه يكتفي في اثبات الاستحباب بخبر الضعيف وقول الفقيه خلافا لما يكون
الخبر دالا عليه والاستحباب منتهيا للفقيه والذي وقع الكلام ههنا فلم ينهض دليلا من احد الامرين
او احد المتعارضين وقول الفقيه لم يدل على الاستحباب ولم يكتف به دليلا بواسطة ما دل على التسامح ليكتفى
وانما دل على المنع والتحريم على انه لو دل على الاستحباب واكتفي به لادلة التسامح لكان اثباته حكما لا
احتياطا وما شغلت الذمة فيه بيقين وشك في تاديته فالاحتياط بما به يقين البراءة واجب اجماعا
لان الشغل اليقيني لا بد فيه من البراءة اليقينية وكذلك ما شغلت الذمة فيه بمعلوم ثم اشتبه يجب
الاحتياط بما مر في باب المقدمة وكذلك ما اذا كان الشغل بمجمل وتعين بيانين او اكثر فانه لا بد فيه
من الاحتياط بما به يقين البراءة بالاتمام بالجميع فان كان الاجمال بين متضادين في عدم الخروج بكل منهما
بانفراده من العهدة وجب الاتيان بهما معا وان كان بين مختلفين يخرج احدهما عن العهدة دون
الآخر وجب الاتيان بما يخرج ليحصل يقين البراءة مثلا وكان يقول من فعل كذا فعليه كفارة ثم ياتيك
في بيان الكفارة تارة انها عتق رقبة واخرى انها صيام شهرين والثاني كان يقول في التايف ثم
ياتيك في بيانها تارة انها صيام شهر واخرى انها صيام شهرين فان كان المجمل المقطوع باشتغال
الذمة به حقا لا دمي كفى الصلح وذلك كان تعلم ان لزيد عليك احد الامرين من الدرهم والدينار وانما
كفى الصلح ههنا للعلم بالرضا المحصل ليقين البراءة وذلك في حقه تعالى مستحيل فيه ثم وجب الاحتياط
بكلا الامرين لتحصيل العلم بالبراءة فان قلت ما الفرق بين هذا اعني مسئلتي المجمل وبين ما تعارضت
فيه الاخبار حتى اوجبت ههنا الاحتياط ولم توجبه هناك بل ثبت وهل تعين البيان الا تعارض
مع ان فيما وقع فيه التعارض تكليفا بمجمل ايضا فانك تقطع بانك مكلف بواحد منهما لا بعينه وان عليك
كفارة غاية ما هنالك انه صرح بالمجمل ههنا ولم يصرح به هنالك وان ضرورة في عدم التصريح لعله يكون
مقطوعا به قلت حيث يصرح بالمجمل او لا يتحقق الشغل اليقيني بمعنى هذا المجمل فيه تدعي البراءة
اليقينية ولا تتم الا بما ذكر وهنا بخلاف ما لم يصرح به اصلا بل جاءك تارة من فعل كذا فعليه صيام شهرين
متتابعين ان يجيئك من فعل كذا فعليه كفارة فانه مع قطع النظر عن الخبرين المتعارضين لم يتحقق
شغل وانما يجيء الشغل من ملاحظتهما وملاحظتهما قاضية بالتخيير فلم يكن الشغل الا بدلا عن احدهما

اي واحدٍ كان لا بواحدٍ معين لا بعينه فانه في الفرق فانه مما يتبين ومن قبيل ما وقع الشغل فيه بمجمل ما
اذا عرض سبب يقطع معه بشغل الذمة وشك فيما به الشغل فانه يجب فيه الاحتياط بما به يقين البراءة
وبالجملة فعروض السبب المقطوع سببيته للشغل بمنزلة التصريح بالمجمل الدال على شغل الذمة في الجملة
بل هو اعظم وكثيرا ما يشتبه هنا بما علم فيه السبب والمسبب ولكن عرض وصف نشك هل هذا العارض
سبب لزيادة التكليف ام لا ولا ريب ان اصل البراءة ينفيه وذلك كما في مسئلة القصد عند عروض الاشتراك في القتل على تقدير عدم ظهور الجهة فيه بفرض منشأ الاشتباه انه يحتمل مجموع العارض
المعروض حتى تنعرض ما شغل الذمة قطعا وهو قتل المتعمد للصيد وشككنا فيما به الشغل هل هو واحد
او متعدد بتعدده فيجب الاحتياط بتعدد الجزاء لتوقف يقين البراءة عليه والتحقيق انه مما عرض فيه
السبب للمسبب وهو هنا قتل الصيد جزاء معين وانما هنا انه عرض للقاتل وصف هو
التعدد فشك في ان هذا العارض سبب في شغل الذمة بما لم نحز به على ما علم باصل القتل ام لا ومن
المعلوم ان اصل البراءة النافي للزائد ينفيه كما في المشتركين في قتل الخطاء والاتلاف للمتلفات اذ لا
فرق بين وصف التعدد وغيره من الاوصاف للقاتل كالبطر واللهو والمقتول ككونها ذات حمل او فرخ
او مقاتلا او القتل لكونه بصغيرة او بغيرها من هذه ثلاث مقامات يجب فيها الاحتياط ثم حيث يتحقق
التكليف بالمجمل كاقيموا الصلوة واتوا الزكوة وكتب عليكم الصيام ولله على الناس حج البيت ولم يرد
فيه البيان واصلا كما في هذه الامور بكون التكليف بمبين لا بمجمل خصوصا مع العلم بالمقارنة كما في
هذه والاحتمال الزائد بمنزلة احتمال التكليف بمجمل اخر خاص كالسلام مثلا او الرياضة او نحو ذلك
كما ان مجرد الاحتمال لا يؤثر هنا لصوا الاحتياط به فترجيح محرم كذلك هنا ثم انه لا ينهض في الواردة ما لا
دليل له ولو قول فقيه يستحب الاحتياط بصورة ثانية تفاديا من الخلاف كما قلنا هنالك وهذه هي المسئلة
التي اشتهرت بين معاصرينا القول بوجوب الاحتياط فيها وتفاديا او ولعه ولعه حتى اوجبوا الاحتياط
فيها حيث لا يكون الاحتمال الزيادة منشأ وبالجملة حيث لا يقوم دليل على العدم وقد عرفت ان هنا
التشريع عالم بتعلق به تكليف ثم تجاوزوا الى الشروط مع ان منشأ شبهتهم تحقق الاجمال لانهم
يزعمون ان الشرط داخل في الماهية ولقد سمعت بعضهم يتحلل ان العلم يكن الشرط داخلا فلا اشتراط
به داخل وهذا خطأ فاحش ثم تريد المانع ومن ثم تجاوز بعضهم اليه ولقد عرفت الحق بما لا مزيد

عليه

عليه فاسفر الصبح لذي عينين ونحن نقول في الكل بالاستحباب ايضا ولكن بشرط ان يكون للاحتمال
الزيادة منشأ ولو قول فقيه فقد استحب الضم الى المتحيرة فيم اخر وهو ما اذا احتمل زيادة الجزء او الشرط
او المانع لمنشأ واعلم ان من الناس كشارح الدروس وغيره من منع من وجوب الاحتياط في المجمل ونحوه قال في شرح
الدروس ما العقول بان التكليف اليقيني لا يبقى امتثاله من الاتيان بالافراد المشكوكة ايضا حتى يخرج عن العهدة
بيقين مما يعسر اثباته بل القدر الثابت ان الاتيان بالقدر اليقيني او الظني لا بد منه واما الامتثال وقال قدس
سره ايضا لا نسلم انه كان واجبا في الواقع يجب تحصيل اليقين بامتثاله انما يجب تحصيل اليقين بعد كونه
معلوما في نظرنا وربما جعل المجمل في البيان نوع كنفي التصريح في التحيير لقبح التكليف قبل البيان ولما جاء
البيان جاء امران متعارضان فان قلت اوليس قد كلفت بالمشتبه قلت انما كان التكليف هنالك
بمعين ثم اشتبه فاوجبناهما من باب المقدمة بخلافه هنا فانه لم يقع التكليف الا بعد التعارض الذي خير
عنده الشارع ولولا ورود التخيير لاوجبناهما ايضا حيث يمكن الجمع كما في غير المتنافيين من باب المقدمة
لكنا كفينا بحمد الله مؤنة ذلك لكون التحقيق انه لا قبح في التكليف بالمجمل ما لم يحضر وقت الحاجة وهنا مورد
آخر لاستحباب الاحتياط معه احتمال انا تسبب لاتلاف مال الغير حتى يشك في اندراجه تحت المتلف لكن
اسلمنا انا حتى ذهبت دابته فان الاصل براءة الذمة من الضمان لكن الاحوط الضمان لقوة احتمال
الاندراج وسياتي لهذا مزيد تحقيق واما التكليف بالمطلق كاعتق رقبة او بواحد فردين كاضل احدهما
او انت بهذا او بهذا فلا احتياط بالاكمل اجماعا لا واجبا ولا مندوبا وان كان الاكمل في نفسه مستحبا
فقد بان لك ان ما لا احتياط فيه اصلا اقسام هذان ويرجعان الى واحد فان احد الفردين مطلق
وما لم يرد فيه نص من الافعال والتكليف مع عدم منشأ الاحتمال ونحكم احتمال الزيادة هذا وقد حكي
في الحدائق عن بعضهم القول بعدم شرعية الاحتياط وانه لا يجوز العمل بمقتضاه بل الواجب على الفقيه
ان يعمل بما ساق اليه الدليل وترجح في نظره وان العمل بالاحتياط عمل بما لم يؤد اليه الدليل ثم ذكرات
هذه غفلة عما جاء في الاحتياط اجمالا وتفصيلا وان الدليل كما رجح العمل بما ترجح في نظر الفقيه رجح ايضا
العمل بما فيه الاحتياط قال وقوله انه ليس بدليل شرعي على اطلاقه وهم ثم لو كان ذلك الاحتياط ناشئا
عن الوساوس الشيطانية كما يقع لبعض الناس فالظاهر من الاخبار تحريمه كما ورد عنهم ان الوضوء بمد
الغسل بصاع وسياتي اقوام يستقلون ذلك فاولئك على غير سنتي والثابت على سنتي معي في حضرة

الفردوس قلت اما دعوى ان الاحتياط ليس بدليل ولا مدرك للاحكام الشرعية فحق كيف لا وانما هو عبارة
عن مراعاة المحتملات واني يكون مدركا ومقتضاه في الغالب خلاف المدارك يقضي الدليل بالجواز وهو يقضي
بالامتناع ويقضي الدليل بانتفاء شئ وهو يقضي باثباته او ليس اذا قامت الادلة التي يجب العمل بها
على جواز شئ وافتى به الفقهاء وذهب فقيه منهم الى وجوبه او حرمته كان الاحتياط على الاول في فعله
وعلى الثاني في تركه مراعاة لقوله أفترى انه يسوغ لك ان تزعم ان حكم الله في ذلك هو الوجوب او التحريم
كما يزعم هذا الفقيه وتترك الادلة المعمول بها فيما بينهم وراء ظهرك ان ذلك هو التشريع وان لم يكن
الفقيه مشرعا قل لي اذا تضافرت الاخبار المتلقات بالقبول المعمول عليها فيما بينهم بحكم وجاء خبر ضعيف
نادر بخلاف ذلك ومقتضى الاحتياط مراعاته افترى انه يسوغ لك ان تزعم ان ما جاء به او اشتمل الناد
هو حكم الله انك اذا لمفتر واما حيث يجب كما اذا وقع الشك في التادية او اشتبه الواجب فلم يأت
الوجوب والحكم بما اقتضى من الاحتياط بل من الدليل الشرعي كالاستصحاب الثابت بقولهم ع اياك ان تخرج
من اليقين الى الشك مما في الاول ومن الدليل العقلي القطعي في الثاني واتفق ان مراعاة المحتمل هيهنا
وافق ذلك والا فليس للاحتياط الا مراعاة ما به يقين السلامة ولم يكن فيه الا ما على خلافه ما بينه عليه
الشريعة من السهولة والتوسعة لكفى وليس هنا قصاحيه بل القول انه ليس بدليل وانما هو بمنزلة الزهد في
المتناولات ولا التجسر ان تدعي على الشرع بما جاء في الزهد اما عموم الاحتياط فليس فيها اكثر
من الاستحباب فان ذهبت تقول انها اوامر فتنزل على الوجوب الا ان تقوم قرينة او يرد دليل قلت
ان مراعاة المقام وما جاء في اصل البراءة والاباحة اقوم قرينة واقل دليل على انا اكثر ما جاء في الزهد
وسائر المكارم اوامر ايضا وليس هنا لها الا ما ذكرناه سكتنا ولكن فيما لم تقم ادلة اصل البراءة على
وادلة اصل الاباحة على جوازه وذلك كما شك في تاديته بعد العلم بالتكليف به او في حصوله بعد العلم باشتراطه
اتراهم يامرون بالاحتياط لخبر نادر وقد اعرض عنه الاصحاب او قول قائل تنكب طريقهم وهم ينهون
عن مثلها ويحذرون من الحمل الا بعد الوضوح ومن القول بغير علم وانت اذا سرحت موارد التفصيل
تكن تراها تخرج عن ذلك الا ان تقوم قرينة ظاهرة في مقام الخطاب تدل على ارادة الاستحباب فضلا عن
الادلة الخارجية هذه صحيحة عبد الرحمن الواردة في امر الصيد انما امره فيها بالاحتياط عن الفتوى
بغير علم والاخذ بطريق النجاة كما هو ظاهر قولهم حتى تسئلوا عنه وتعلموا ودعوى ان الاحتياط انما

بل انما

بيانا في الجواد خلاف الفهم مع ان الاحتمال كاف في المقام سلمنا ولكن بينا ان المعاصر كالمقلد لا يحتج بنص التعلق
بالبرائة الاصلية فمن ثم وجب عليه الاخذ بالحائطة انه لو لم يجب على مثله اكثر الاحكام في غيره وهذه رواية ابن وضاح
الواردة في امر الغروب انما جاءت في الشك في تحقق الشرط وذلك انه قد علم ان للافطار والصلوة شرطا وهو
تمام النهار ودخول الليل لكنه شك في ان هذا هل يتحقق بتواري القرص وزيادة ما ارتفاع السواد مع ظهور
الحمرة على الجبل ام لا ولما كان ذلك بمنزلة دعوى المتناقضين فان زيادة ارتفاع الظلمة والسواد الذي
كني عنه بالليل خاص بظهوره في الافق المنافي لظهور الحمرة على الجبل رغبة في انتظار ذهاب الحمرة من حيث
انه كان يؤثر تحقق الشرط بما عنده واطلق عليه ولئن ذهبنا بها الى الاكتفاء بالاستتار فالاستحباب
واضح واما صحيحة عبد الرحمن الاخرى الواردة في التزويج في العدة فالاستحباب فيها ظاهر والاخبار
كلها حتى حديث الاخبار يجمعون على عدم وجوب الاحتياط هنالك بل الظاهر عدم استحبابه ايضا و
اقصى ما في امره الارشاد للاخذ بالجزم لا الطلب والرواية لا تدل على اكثر من ذلك والاخبار ظاهرة بحل
نكاح مثله واما صحيحة البزنطي عن ابي الحسن الرضا ع في المتمتع بجهل حيث قال منها اجعلوا بعوض من
الاربع فقال له صفوان بن يحيى على الاحتياط فقال نعم فالظاهر كما قال الكثير ودعوى ان المراد به التقية من
القوم اذ لا وجه له سوى ذلك مع ان النصوص مستفيضة من ان اعتبار العدد انما هو في غيرها
والاصحاب على ذلك ايضا واما رواية شعيب الحداد التي يقول فيها قلت لابي عبد الله ع رجل من
مواليك يقرئك السلام وقد اراد ان يتزوج امرأة قد وافقته واعجبه بعض شانها وقد كان لها
زوج فطلقها ثلاثا على غير السنة وقد كره ان يقدم على تزويجها حتى يستامرك فتكون انت آمره
فقال ابو عبد الله ع هو الفرج وامر الفرج شديد ومنه يكون الولد ونحن نحتاط فلا يتزوجها
فالاصحاب مجمعون على الزام الزوج بما الزم به نفسه والاخبار مستفيضة في ذلك ايضا فان كان
الزوج في هذه الواقعة مخالفا فالاحتياط للاستحباب قطعا كما هو ظاهر قولهم ونحن آه وان كان
مجهول الحال فالوجه الاستصحاب التزويج وعدم العلم بتحقق شرط النكاح وهو كونها خلية بعد
ان يكون معلوم الوفاق فانها ذات بعل فلا وجه للاحتياط بل هو التحريم الصريح وصاحب
الحدائق بعد ان حكم بظهورها في المخالف حكى اجماع الاصحاب على الجواز في مثله واستفاضة الاخبار
فيه اختار وجوب الاحتياط لما جاء في بعض الاخبار من المنع في المخالف فكان مما تعارضت فيه الاخبار

ثم لم يكترث بالاجماع بل ولا بحجان هذه الاخبار واما قوله ليس بشرع ولا يجوز الحمل بمقتضاه
فان اراد به هذا القدر فانه لا يجوز ان يبنى على مقتضاه هذا الحكم فالاخير وان اراد الاخلال في ذلك
المنع برمى الاخذ بما فيه الحايطة وان كان الحكم ما قام به الدليل فما اظن ان احدا يلتزمه او يخفى
على مجتهد ما جاء في الاحتياط عموما وخصوصا **قوله** واعلم ان الجواز التمسك باصالة البراءة الذمة آه
نحو ما اشرف التمسك بهذه الاصول بعد قيام الادلة على حجيتها شرطا سوى ارتفاع المانع ولا اشرف بما
سوى ما ينهض منها ويوجب الخروج عنها ولا اشرف شيئا يوجب الخروج عنها سوى الدليل الدال على خلاف
ما تقتضيه لم تكن حجة وهو خلاف الفرض **قوله** اعنى ما مر آه قد عرفت فيما مر ان اصل العدم الذي
يرجع اليها لاصلان المكتفان له لا يعقل اثبات الاحكام به ابتداء فانك تثبت باصل عدم الحادث
من حيث هو عدم هذا الحادث الخاص المتصف بثبوته كما تثبت باصل الطهارة طهارة هذا الشيء
الخاص نعم قد يلزم من نفي ما تقتضيه اصل العدم اثبات امر آخر بواسطة ثبوت التناقض بينهما او
انحصار الامر فيهما ويتبع ذلك اللازم احكامه كما تستدل باصل العدم على عدم التقسيم فيما ثبت تجاسته
عروض النجاسة لهذا الماء فيلزم طهارته وتتبعها احكامها وتستدل باصل العدم على عدم التقسيم
فيما ثبت رجحانه فيثبت الندب بواسطة مناقضته تحتيم العقل الجواز وعرفت ان هذا الاثبات الذي — ادا المنع من النقيض بجوازه صح
ياتي باللزوم او التبعية ليس هو في الحقيقة اثباتا باصل العدم بل اقصى ما في اصل العدم ان نفي شيئا
فيبقى نقيضه على ما كان كالطهارة بعد نفي عروض النجاسة وجواز الترك بعد نفي دعوى المنع منه وعرفت
ايضا ان ما نظن امتناع التعلق فيه باصل العدم لان اصل العدم لا يتمسك به في الاثبات لم يكن امتناعه
لذلك بل انما القيام الدليل على نفي ما يتعلق باصل العدم لا اثباته كما في مسئلة خارج النص فاطبق الاجماع
منعقد على المنع وخرج اجاز قال ان التمسك باصل العدم في تطهير احدهما لا يستلزم اثبات النجاسة للاخر
واهمال الاصل فيه صلحها المعارضة بل يحتمل الاخرين يتناول الاخر باصل العدم ايضا ثم يمتنع من الحكم بطهارتهما
التعيين قطعا ودعوى ثم انما الطهر من الاول حيث لم يتناول الثاني ايضا واما المعارضة اصل اخرلها كما في المثال الذي
وان كان فيها التعارض نظر والجملة الاثبات في هذه المواضع لو صح لكان اثباتا باللزوم والتبعية وهو
ما يقع باصل العدم فلا وجه لامتناعه من هذه الجهة فان تعلقت المستشكل انما هو اثبات ما كان مخالفا الاصل
دون ما كان موافقا فانه في الحقيقة ليس باثبات لاستغنائه عن جريانه على الاصل فانما حكمنا بامتناع

اثبات المخالف للزوم التعارض بان اصل العدم والاصل الذي تمسكوا باصل العدم لاثبات ما ينافي الغد الاتي
الى اذا اخذت تستدل في الماء الملاقي للنجاسة المشكوك في كريته باصالة عدم بلوغه كرا على وجوب
الاجتناب كيف يعارضك اصل الطهارة حتى يتعارض هناك الاصلان في وجوب الاجتناب هذا يقتضي
اثباته وذاك نفيه بخلاف ما اذا استدللت باصالة عدم نجاسة هذا الماء وهذا الثوب مثلا على عدم
وجوب اجتنابهما فانه موافق لاصل الطهارة فلا يعارضه بل يعاضده وكذلك اذا استدللت فيما اخذ
من ماء علم نجاسته ثم عرض له المطهر وشك في اخذه هل كان في حال النجاسة او بعد الطهارة باصالة عدم
تقدم الطهارة على الاخذ لتجب اعادة الوضوء مثلا كيف يعارضك اصالة عدم تقدم الاخذ على الطهارة
فانه حادث ايضا والاصل في كل حادث عدم التقدم قلت لا وجه لدعوى اصل الطهارة بعد القطع بسبق النجاسة — معارضة م
النجاسة وما ادعوى معارضة اصالة عدم تقدم حادث اخر له فانا نراه اجاز الاستدلال فيما اخذ ماء وجد
فيه نجاسة وشك هل كان الاخذ قبل عروض النجاسة او بعده باصالة عدم تقدم النجاسة على طهارة
الماخوذ مع انه معارض باصالة عدم تقدم الاخذ على العروض فان كانت معارضة الاصل الاخر قادحة
في الاستدلال قدحت في النفي والاثبات **قوله** وثانيهما ان لا يتضرر بسبب التمسك به مسلم آه جعل المانع المهم
في التمسك بالاصل الضرر الحاصل بسبب التمسك وظاهره انه اذا تضرر انسان بسبب آخر وان لم يكن فاحشا
بدفع قيمة المتلف انتفى الضرر واذا لم يجب تمسكا باصل البراءة ثبت الضرر فكان التمسك باصل البراءة
هو المقتضي له من حيث انه صدق عن دفعه بالجبران واما بالنسبة الى التعزير فلا دوا التمسك بالاصل الى
المنع من انتفاء غليل المالك بتعزير سبب الاتلاف ويتوجه ان يجعل انتفاء التمسك بالاصل الى المنع
دفع الضرر الحاصل بدفع قيمة المتلف لا يمنع من التمسك به اجماعا انما المانع عندهم هو الاندراج في النص
بمباشرة الاتلاف او تسبيبه بما من شانه في المعتبر لما انتفاء مباشرة عن الضعيف في غير القتل قلق
اليه اذا اتباع منك انسان ما لا يجوز الا ولم ينفد له الثمن فاراد الانتراف بالمال فانه ثبت عليه فقال له
بعض ما ملكه انه من اهل الصلاح فتركته لكلامه فذهب بالمال ولم يرجع اتراه تبعه لم يتمسك باصل
البراءة والكل مجمعون هنا على التمسك بالاصل وعدم الضمان وان كان سببا في الذهاب والتمسك
فيه بالاصل موجود المثبوت الضرر بانتفاء عن دفعه بدفع قيمة التالف وكذلك اذا سألك عن ماء لاقى
نجاسة بل هو كر فزعمت صلبه انه كر فاستعمله في ادهان او دباس وما يعتاد اخذ اعتمادا على خبرك ثم

حوطا او تبعها فتلف ومن حبس اللعالماشية عن حراستها فاتفق تلفها ولم يرجح العلامة في جملة
من كتبه شيئا في شيء منها وكذا المحقق وظاهر فخر المحققين والشهيد في شرح القواعد ترجيح اصل البراءة
وكذا من فتح ظرفا جامدا فاذابته الشمس وسال الكلام المحقق هنا ترجيح عدم الضمان متعلقا بان
الشمس كالمباشر الى غير ذلك وكان ترددهم هنا هو ما ذكرناه في اشتراط التمسك باصل البراءة بهذا الشرط
لكن القوم قطعوا بالحكم بالضمان في مثاله الاول لتحقق التسبيب المعتبر في الضمان بثبوت المشتبه المعتبر
فيه وبعدم في الثالث فانهم حكوا الاجماع على عدم الضمان في المنع من ارسال الدابة المرسلة وانما ترددوا في
حبس صاحب الدابة اذا افضى الى تلفها وان كانت محبوسة فان قلت فقضية خبر الضرار الحكم بالضمان في الكل
والنار اصل البراءة منه راس لا بهذا بعموم النص قلت من تتبع كلام القوم عرف انهم لا يتعلقون به في ذلك وكانهم
انما عقلوا من الخبار حرمة الضرار ولا ملازمة بين التحريم ولزوم الضمان لدورانه مدار تحقق الاتلاف
وصدق الاسم وانما عرفت التعلق به بين متاخري المتاخرين وكيف كان فالتعلق به على الاخبار فاصول
الاصل والقطع بالضمان بدون التوقف المصالحة كما زعم المقدم وجه فيتوجه ان خبر الضرار كسائر العمومات
المخالفة الاصل البراءة فلا وجه لاشتراط التمسك بعدم شمول الواقعة في هذا العموم بخصوصه بل كان الوجه
ان يقول الثاني عدم الشك في اندراجه تحت النص فان قلت المم عقل منه الاضرار كالاتلاف المطلق
الضرر وان لم يصدق على الفاعل انه مضر فكثيرا ما يصدق التضرر مع عدم صدق الاضرار كالامثلة التي
مثلنا حيث لا اكتفى لكنه شك في صدق اسم المضر والمتلف على الصور الثلاث ونحوها فلم يكن الا التوقف
قلت ان شك في صدق الاضرار في شيء فما كان لم يشك في صدقه في المثال الاول ونحوه ثم قطعوا فيها بالضمان
بل حتى في النخيل وان لم يصدق اسم المتلف بل حتى فيما ذكرنا نحو من المثل مع الكذب بمعنى الاضرار
قاعدة تقديم المباشر على المسبب وان نفت الضمان فيها عن المسبب لكنه لا يخرج بذلك عن عهدة خبر
الضرار لان المباشر فيها هو المضرور نفسه فثبت ضرار بلا جبران الضرر بخلاف ما اذا كان مغايرا الا كما في فتح
الباب ومسئلة السارق فانه بايجاب الضمان على السارق يتحقق الجبران ولا يكون ضرار بلا جبران ثم التحقيق
بعد هذا كله انه متى صدق اسم الاتلاف كما في مثال النقض وصل كلام القوم فالكلام في انهدام اصل البراءة
ولحوق الضمان لدخول الضرر والا فان لم يصدق الاضرار ايضا كما في المثال المذكور مع البناء على الصدق
فالكلام في التعلق بالاصل وعدم الضمان وان انتفى الاول وصدق الثاني كما مثلنا مع الكذب في البراءة

ظهر انه اقل فسدت عليه امواله وكذلك اذا قلت لراكب فيه مبهم ها هو الحق وقصدهم بما لا يقبل
لكم به فلحقوا في الفرار والتوقف متفلات فنكبت هذه وانفق عنها وعثرت فتلف فانكر بعض ارتقت
احال الزيت ثم بان انه لا عدو وكنت انت السبب في ذلك كله وكلما اذا قلت شتوم كاملا كان او صبيا
او مجنونا او لغيره وهو يسمع لو شتمني لقتلته فحمل عليه فقتله الى غير ذلك مما لا يحصى فان التسبيب
في الكل ثابت والتمسك فيه بالاصل مانع من دفع الضرر والاصحاب مجمعون على عدم الضمان ومن اصول
مذهبنا انه اذا اجتمع التسبيب والمباشرة تقدم المباشر في الضمان الا ان يكون ضعيفا كالعبد المجنون
المقيمة الطاير من القفص الا في القتل ونحو ثم قطعوا بنفي الضمان عمن فتح الباب حتى سرق المتاع و
اجمعوا على نفيه عمن دل السارق فسرق واكل ذلك لتقديم المباشر وهذا باب واسع لا يقف على حد
الحيران يجعل المدار على الشك في الاندراج تحت الدليل الهادم للاصل كالامثلة التي ذكر فان السبب
فيها مما يشك في اندراجه تحت المتلف بل ربما ترجح في بعضها بل ربما قطع به في اخلاق ما ذكرنا للقطع
بخروجها للعلى بعض الوجوه وكان المتم انما اراد ذلك بقوله المثل وقوله بعد الاحتمال الاندراج مثل هذه
الصورة آه وان لم يحسن التادية حيث جعل المدار تسبيب الضرر وقد عرفت انه في حد ذاته لا دخل
له وانما المدار على ما ذكرنا ثم لا يخفى ان بعض ما مثل به كالاول مما يقطع بانه داخل في خبر الضرار وصدق
اسم المتلف عليه عرفا فلا وجه للتوقف في الحكم والتمسك بالاصل لانهدامه بعموم النص بل المثل الثالث
مندرجة في خبر الضرار قطعا فان من ارسل رجلا حتى ذهبت عليه دابته فهو مضر له قطعا وفي
الجبران والالزم الضرار بلا جبران وهو منفي وقد قطع الاصحاب بان من اطلق غير ما خرج به صاحب
الحق والقاتل من يد ولي المقتول لزمه احضاره او اداء ما يلزمه من دين او دية وعليه فينبغي القطع
بالحكم لانهدام الاصل بعموم النص وحج فيتوجه ان خبر الضرار كسائر العمومات المخالفة للاصل وكان
ان الاصل انما يتمسك به عند انتفاء ما يخالفه من خصوص او عموم فلا وجه لتخصيصه بالمذكور بل المثل
الذي مثلنا يندرج ايضا اذا كان الاخبار عن كذب نعم كثيرا ما يتردد في الضمان من اصل البراءة — التي
وتسبيب التلف كان السبب في ذلك الشك في تحقق التسبيب المعتبر ترتب الضمان لانتفاء المستثنيه
المعتبر في التسبيب المؤثر للضمان والا فكان ينبغي القطع بالحكم بالضمان لانهدام اصل البراءة
بما دل على ان المتلف بالتسبيب ضامن وذلك كما ترددوا في ضمان من غصب دابة فمات ولدها

جماع
هي الاصل حيث الضرار حامل للاضرار بالحرمة ولا تلازم بين تحريم الضرار وحرق الضمان واذا اقتصر ما اثبت بالا
وغيره لحرق الضمان لا التلف اما من قصد الضرر فحيث ما قد يترتب عليه الاصل براءة الذمة بالعلم فانما تامه
بحسب تنبيهه انه يترجح في مثل الاحتياط بالصلح قوله احتمال اندراج مثل هذه الصورة آه ما هو الاحتمال
بل القطع باندراج الثلاثة فحديث الضرار حاله دل فيما يدل على حكم المتلف كما عرفت قوله بل الظاهر ان
المراد آه انما كان هذا هو الظاهر باعتبار انه اقرب المجازات الى الحقيقة فان المضرور ما دام جبر كان بمنزلة
غير المضرور ح فيكون الضرر المنفي هو الضرر من دون جبران هذا لازم الكتب وحاصله ان احكام الشريعة
لم تبن على الضرر بل على العدل حال المكافاة وقد يجوز ان يكون الغرض للاخبار حرمة المضارة اي ان الضرر والضرار
غير سايغ في هذه الشريعة وهذا كما تقول لا عصبية عندنا ولا فخار اعلى اسن ذا العز احكامنا ولا يسوغ عندنا
تعريضا بمن يجيز ذلك وهذا هو الاقرب تعريضا بالجاهلية فان من احكامها وطرايقها المضارة كما عرفت فيهم
من ضرار الرجال النساء من النساء ومذكور الوديعة باناثهم واربابها المقتول باصحاب القاتل والاكابر بالسفلة
الى غير ذلك قوله فالحاصل آه من المعلوم ان العلم بانتفاء النص ليس شرطا في التمسك بالاصل دائما على
المجتهد السبر المعروف فاذا غلب الظن بالعدم صح التمسك بالاصل بل يجب لكن للمعرض ههنا العلم او وجود
الفضل العام على الاصل وهو خبر الضرار فلا وجه للتوقف قوله بل يحصل القطع آه ليت شعري من اين يحصل
القطع بالتعلق مع ما بني عليه من الشك في الاندراج لما لا يكون مبنيا على الشك في الصورة الرابعة لا تعزير
حاكم
ولا ضمان ومما اثبت الحاكم من التعزير على كل معصية لا يقتضي القطع بانه مما يعزر على هذه المعصية مع انه
على
بانتفاء القطع بلزوم التعزير والتحقيق ان خطاب التعزير انما يتوجه الى الحاكم وقد بينا ان له التعزير
يجب
كل معصية فلا وجه للتوقف لكنا نمنع امر التعزير على يقينه واما الضمان فمع الشك في الاندراج يجب
الرجوع الى اصل البراءة واقتضاء الاحتياط بالصلح وليس هناك تكليف مجمل حاصل بين امور ثلثة
يجب
تحصيل البراءة بالصلح كما زعم فحيث ان الشغل اليقيني لا بد فيه من البراءة اليقينية وكان ينبغي ان يقول
الاحتياط بكلا الامرين كما في نظايره الا انه لما كان لا حق لا مدعي جاز التخلص بالصلح كلا بل ليس مع الشك
بتعليق
في الاندراج لاحتمال الضمان والاخلال الا اصل البراءة قوله وقد روى البيهقي الخ يريد ان القطع
حكم شرعي بالضرار كان كافيا في ايجاب تحصيل يقين البراءة والمنع من التعلق بالاصل اذ لا يجوز التعلق
بالاصل مع قيام ما يدل على الشغل لكن مع ذلك فقد ترادفت الاخبار بالمنع من القول بغير العلم وان الله

في كل واقعة

في كل واقعة حكما واذا امتنع الحكم مع عدم العلم فكيف لا يمتنع مع العلم بالخلاف ومن تعلق باصل البراءة في
هذا المقام فقد قطع بالبراءة مع القطع بالشغل وحاصل ما اورده من السؤال والجواب الفرق بين مقام الضرر
وغيره بان في مقام الضرر يقطع بالشغل فلا يجوز التعلق بالاصل بخلاف غيره فانه ينفي الشغل بما دل على
التعلق بالاصل من عقل او نقل وقد عرفت التحقيق وما يرد على دعوى القطع بالشغل في مقام الضرر
قوله واشتغال الذمة في الجملة مما هو مركوز في الطبايع كانه يريد به بيان ما ذكرناه عليها والا فمن طرق القطع
بالشغل وهنا نقول المركوز في الطبع المقطوع به لدى العقل عند تسبيب الضرر انما هو استحقاق الجزاء
انما كان عن عمد واما الضمان فلا واقل من الشك وهو كاف في المقام للاصل قوله دفانها آه حاصله
ان عدم التعرض لبيان الجزء المختلف فيه في محل البيان دليل على نفيه فيكون كالمنصوص على نفيه فكيف يجري
ان يتمسك في نفيه باصل البراءة واشتغال ان قيام الدليل على شيء لا يمنع من الاستدلال عليه بالاصل حتى يكون
تعقل
علم بخصوصه دالاندراج فيه شرطا للاستدلال بالاصل والاستاد في فوائده ذكر هذا الشرط لكنه ضم اليها
ذكر
شروطية وان كان ممنوعا فلم تدفع الضميمة محذورا قال في الفايدة الرابعة والعشرون ما نصه ثم اعلم انه
لصحة التمسك باصل البراءة والعدم شروطا الاول ان لا يكون مثبتا للتكليف من جهة اخرى وهو ظاهر وقد مر
وجهه الثاني ان لا يكون في مقام الاضرار بمسلم او من في حكمه لان عموم نفي الضرر والاضرار الذي هو ثابت عقلا
توقيفية
وشرعا يمنع بل يفيد من الحكم بالتدارك لطونقل الضرر الثالث ان لا يكون المتمسك فيه جزء عبادة مركبة لانها
فان وجدنا النص بالاجزاء فلا يمكن التمسك في النفي بالاصل حالا فلا يمكن ايضا لان اشتغال الذمة بها يقيني
فلا يرتفع بمجرد الاحتمال والظاهر ان حكاية هذه من المقدم فانا لم نعثر على احد تعرض لها سواه وكيف كان فهو
عبرة ما ذكر والمهم زيادة وحاصل ما ذكره في الثالث ان العبادة المركبة التي علم التكليف بها في الجملة وقع النزاع
في جزء منها غير منصوص ان نص فيها على الاجزاء اعني ما عدا الجزء المختلف فيه امتنع التمسك في نفيها لاصل
البراءة والاستدلال به لما مر ويتوجه عليه ما مر وان لم ينص فيها على الاجزاء بان لم نعلم بالنص منها سوى
التكليف بالجملة امتنع ايضا نفيه بالاصل لان الشغل اليقيني يحتاج الى البراءة اليقينية وهي لا تحصل
الا بالاتيان بالجزء المختلف فيه ولا يتوجه عليه ما ذكره جماعة من المحققين من ان الاصل براءة الذمة
الشغل اليقيني انما هو بمحل الاتفاق والزايد ينفي بالاصل واقصى ما هنالك رجحان الاحتياط حيث
هنا
يكون للشك منشا معتبر كقول فقيه او خبر شاذ لا مجرد احتمال فانه تشريع محظور وقد اشار الى

كما في استدلال الجماعة في مسئلة البراءة وغيرها

السؤال فقال بعد ما حكينا عنه الا انه يبقى لا نسلم اشتغالها بازيد من القدر اليقيني الذي ثبت بالاجماع
او غيره ثم اجاب بان التكليف اذا وقع بالاتيان بفعل مجمل فان امكن الاتيان به فلا تكليف به قطعا وان
امكن بارتكاب مقدمات لا مانع منها شرعا فلا مانع من التكليف ح فالمقتضي موجود والمانع مفقود هذا
كلامه والحق ان هذا السؤال لا يتوجه في العبادة المركبة اعني ما اخذت الهيئة التركيبية فيها جزء وصورة
ما
كركعتين او ثلاث فان الخروج عن عهدة التكليف بالمجمل بين شيئين متباينين لا يتم الا بالاتيان بهما معا
دم
وليس للشغل فيه موضع اتفاق كي يكتفي به وينفي الزايد بالاصل بخلاف ما لم تؤخذ فيه الهيئة من العبادة
كصيام يومين او ثلاث وبخلاف غير العبادة فان الشغل اليقيني انما هو بموضع الاتفاق وهو الاقل
والزايد ينفى بالاصل نعم يتوجه عليه ان هذا كله حيث لا يحصل في الاجزاء ونقل ما اذا جاء فلا يحتاج في نفي
نصوص
المختلف فيه الى التمسك بالاصل بل يكفي في نفيه عدم التعرض له وجميع العبادات مما جاء في اجزائها
الاتيان
فضلا عن نص وبينت في مقامات فكيف يدعي بخلاف ان ما شك في جزئيته منها فهو جزء يجب
انا
به ولعل في صورة اخرى هو ههنا وان لم يظهر منه ذلك لكنه قال في مقام آخر التكليف بالمجمل صحيح
ع
تاخير الاتيان بالمحتملات التي بالاتيان بها يتحقق المكلف به يقينا او عرفا كوجوب التنزه عن الاناين
المشتبهين والثوبين وقضاء الفريضة المنسية من الخمس وغيرها ومن ذلك التكليف بالعبادات
لانها كيفية لا يمكن معرفتها الا من نص الشرع وتعيين الاتيان بالمختلفات التي لا يمكن اثبات عدم وجوبها
دت
بنص فيتعين الاتيان بجامع من باب المقدمة ولان شغل الذمة بها يقيني والبراءة اليقينية تتوقف
مثله
على الاتيان بجامع والبراءة اليقينية لازمة للاستصحاب وقولهم لا تنقض اليقين الا بيقين
تيان
ولانه مخاطب بالطاعة والامتثال ويرجع فيها الى العرف ولا يعلم ممتثلا الا ان يأتي بها اذ بغيرها
لكون البراءة على سبيل الاحتمال وهو غير مجز عندهم قطعا قال ونقل من بعض المحققين انه اذا وقع
المختلف
الاجماع على وجوب قدر من الاجزاء ووقع الخلاف في قدر ان المكلف به ليس الا المجمع عليه
فيها الا ان يثبت بنص من الكتاب او السنة وما لم يثبت لا يكون واجبا لان الاصل عدم الوجوب
فيما لم يثبت وجوبه وعدم الاستحباب ايضا فيما لم يثبت استحبابه نعم يقولون باولوية ارتكابه
اما
خروجا عن الخلاف قال وهذا انما يتم اذا كان المثبت بل تكليف هو ذلك الاجماع والنص واما
النهي
تعلق الخطاب بالعبادة التي هي مثل المجمل مثل ان قال توضاوا وصلوا وصموا وامكن الامتثال

الذي

علم
الذي ذكر فلم يتحقق خروج بالامتثال اصلا فالتكليف به صحيح والامتثال بتلك الخرسة متعين واصل
التكليف انما هو في موضع لم يثبت التكليف بالدليل الشرعي وقد ثبت بالادلة المذكورة هنا كلامه فتامله
اجمال
كيف جعل التكليف بالعبادات من هذا القبيل مع انها معلومة جملة وتفصيلا فاين هذا مما سلف وأي
بعد البيان واين مثال الاناين مما نحن فيه وانما هو من قبيل امرين باحضار شيء فاشتبه عليه بالاخر
حسبما مر موضحا والشغل اليقيني انما هو بما يتيقن فالذي يحصل للبراءة اليقينية مما شغل به وتمام
الكلام غير خفي بعد ما مر قوله ثم اعلم ان جماعة آه الكلام على هذا التنبيه يقع في مقامات الاول في معنى
التداخل تداخل الاسباب عبارة عن الاكتفاء فيما تعدد منها بما للاتحاد في الاقتضاء بمتعلق واحد
منها وذلك كاسباب الغسل من الجنابة والحيض والمس فحيث ان للغسل سببية كل واحد واقتضائه
اغتسلت
للغسل ثابت بما دل على ذلك من نص واجماع كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وقولهم اذا انقت
ومن مس وجب عليه الغسل وقضية جعل كل واحد برأسه سببا تعدد المسببات بتعدد الاسباب
وعدم الاكتفاء في المجموع بواحد وهو الاصل المشار اليه الا ان يقوم دليل يخرج بنا عن هذا الاصل كما
في
تام في الاغسال وهو ما دل على التداخل كقولهم اذا كان عليك اغسال كفاك غسل واحد الثاني
بيان محل التداخل انما يعقل حيث يكون مقتضى الكل من سنخ واحد كاقتضاء انواع اسباب الغسل
للغسل وانواع اسباب الوضوء للوضوء وانواع اسباب الجلد من زنا وشرب وقذف للجلد وكذلك
اقتضاء كل فرد فرد من كل نوع فان خصوص كل فرد سبب تام في الاقتضاء مع الانفراد فكذلك ينبغي ان
تكرر
يكون مع الاجتماع الا ان يدل دليل على الاكتفاء بواحد ومن ثم لما قام دليل الاكتفاء بالواحد مع
تعدد
الزنا بل مع تعدد المزني فيه ومع تكرر الشرب ولو من انواع مختلفة ومع تعدد القذف ولو مع
عنه
المقذوف حيث تتحد العبارة والمطالبة كيا ابناء الزواني لم توجب التعدد ولو جناه
في
عدم قيامه كما في قذف جماعة واحدا بعد واحد او دفعة ولم يجتمعوا في المداعات واختلفوا
في
التعزير فمنهم من الحقه بالحد للاولوية ومنهم من اوجب لكل تعزيرا تمسكا بالاصل قال بن ادريس
التعزير لكل واحد على الاطلاق لان تعدد السبب يقتضي تعدد المسبب والحاقه بالحد قياس لا
نقول به وقضية ذلك ان يكون الاكتفاء بوضوء واحد في الاحداث بانواع مختلفة من الحدث بل
يتعدد الحدث ولو من نوع واحد من باب التداخل وانه خارج عن الاصل بالدليل مع ان ظاهرهم انه على

الكلام في التداخل

الاصل وانه ليس من التداخل في شيء وكذا الكلام في الاكتفاء بغسل واحد مع تكرر الموجب بنوع
واحد وقد بقي انه لا بد من النظر في خطابات الوضع الدالة على سببية الاسباب فان رتب الاثر فيها على
الجنس كاذا احدثت فتوضأ كان السبب هو الجنس ولم يضر تعدد الافراد ولا تعدد الانواع وان رتب
على النوع اذا اجنبت فاغتسل اذا مسست فاغتسل كان السبب هو النوع ولم يضر تعدد افراده وان
رتب على الافراد كان يقول في كل جنابة غسل وفي كل نوم وضوء كان كل فرد سببا وكانهم عقلوا
في الغسل ترتبه على النوع وفي الوضوء ترتبه على جنس الحدث فمن ثم حكموا بالتداخل في الاول دون
الثاني وفيه ان كثيرا ما يجيء معلقا في الوضوء على الانواع الثالث في اثبات هذا الاصل وبيان
انه من اي الانواع لا ينبغي ان يرتاب بعد ثبوت سببية الاسباب ان الراجح تاثير كل سبب في مسببه
ترتب كل مسبب على سببه واعمال كل مقتض فيما اقتضاه والا فلا سببية فكان الاصل هنا بمعنى
الراجح وان شئت قلت كان التاثير والترتب والاقتضاء ثابتا حال الانفراد فليكن كذلك بعد الاجتماع
ليكون بمعنى الاستصحاب وكيفما كان فهذا اصل وجودي لكنه يستلزم اصلا اخر عدميا وهو ان الاصل
في كل عدم وبطلان تاثيره وحمله على الاستقلال والاكتفاء في الكل بواحد وهو المعتبر عنه بالتداخل
فكان اصل عدم التداخل مبنيا على ذلك الاصل الوجودي فان اراد المقم بالرجوع هذا القيد
فلا كلام فيه وكون ليس في السببية عليه فائدة وان اراد انهم يطلقون اصل العدم ولا عدم بل وجود
صرف فمعلوم ان اصالة وجود احد النقيضين كالطهارة والسكون في الجمادات يستلزم اصالة عدم
النقيض الاخر كالنجاسة والحركة وقد يظهر من قوله ادعاء اصالة الوجود انتفاء وذلك ومنعه وهو
بعد ثبوت ما يدل على المسببية غير صحيح الاثباتا في الاصل بقاء ما كان على ما كان وان كان لا بد من دام
فاما ما وقع لشارح الدروس من ان قولهم الاصل عدم التداخل كلام خال عن التحصيل فلعله بناه
على ان الظاهر ان تعدد الاسباب الشرعية مع اتحاد المقتضى بمنزلة تكرار الامر قبل ايقاع الفعل فانه
لما قال له مثلا اذا اجنبت فاغتسل اذا مسست فاغتسل فكان قد قال له مرة بعد مرة اغتسل
اغتسل وطلب الطبيعة مرتين لا يقتضي تكرارها بل هو ظاهر في التاكيد كما تقول قم قم واقعد اقعد
فان هذا اقصى ما يمكن ان يوجه به وفيه ان بين المقامين فرقا ظاهرا فان ارادة التاكيد
انما تنساق في التكرار كقم قم فاما اذا علقت الاوامر على الشرائط بكل واحد حدث واحد بشرط

ربته

ربته على الاسباب كل واحد بسبب كما في المحرم اذا لبس فاذبح شاة واذا مس طيبا فاذبح شاة
فاذا اصبت صيدا فاذبح شاة وللمصلي اذا نسيت القراءة فاسجد للسهو واذا سلمت في غير محلها
فاسجد وان زدت شيئا فاسجد فان المنساق تعدد المامور به بتعدد ما رتب عليه مضافا الى
ان مقتضى التسبيب ذلك على ان السيد والشيخ والعلامة وغيرهم ممن يذهبون في تكرار الامر الى
كثيرين الى التكرار ويتعلقون في ذلك بان الامر علة للمامور به وتعدد العلة قاض بتعدد
المعلول وبان التاسيس خير من التاكيد لكنا نختار في التكرار من دون العطف الحمل على التاكيد
للتبادر وبذلك يندفع ما تعلقوا به فان كلام في الامر به وان كان في حقيقته علة الا انه مع التكرار
بحسب تفاهم اهل العرف لا يراد منه الا واحد وكيفما كان فلا كلام في ان تكرار الامر مع التعليق
وربط الاوامر بالاسباب المختلفة موجب لتكرار المامور به فيكون هو الاصل ولا يجوز الخروج عن هذا
الاصل والاكتفاء بمقتضى واحد منها الا بدليل وهو المراد باصالة عدم التداخل فان قلت لعله
راعي ما ذكر الصلب المدارك يتعلق به التداخل من حصول الامتثال قلت اول ما فيه ان هذا يرجع
الى ما سبق اذ حاصله ان المتعلق بالكل هو الطبيعة وقد وقعت ثم نقول ان حصول الامتثال بالواحد
بعد ظهور اقتضاء كل سبب مسببه قم وانما يحصل بالتعدد قوله وكذا كثيرا ما يستعملون لفظ
الاصل في مواضع الى قوله والشهيد الاول آه يريد انهم كثيرا ما يطلقون اسم الاصل على ما ليس باصل
ولم تقم على تاصيله حجة ولا يرجع الى ما ثبت حجيته من الاصول فمن ذلك الشهيد في القواعد استعمل اسم
الاصل في مواضع عدة منها ما قام الدليل على اصليته ومنها ما لم يقم عليه الدليل ولم يظهر وجه لتسميته
اصلا والذي يدل على ذلك قوله بعد ذلك مثلا قوله الاصل في البيع اللزوم ليس له وجه آه ومن هنا يظهر
ان قوله وانت اذا احطت بشرائط العمل بالاصل آه لا وجه له فانه انما يرتقي بملاحظة شرائط العمل
بالاصل ما يصح المتعلق به وما لا يصح فيتمسك بما توفرت فيه الشرائط دون ما تخلفت فيه ولو بعضها
لا ما يصح اطلاق اسم الاصل عليه وما لا يصح لتحقق ما به يكون الاصل اصلا وعدم تحققه وربما
توهم من كلامه هنا يريد بقوله كثيرا ما يستعملون لفظ الاصل ومباني هذه القواعد انهم ما يستدل به مثل
بما لا ينهض من الاصول لانتفاء شرائطه وهذا خطأ وقد عرفت الوجه واما ما حكي عن الشهيد فقوله الاصل
عدم اجزاء كل من الواجب والندب عن الآخر فقد يظهر ان المراد به هو ان الواجب لا يجزي به كغسل

الجنابة مثلا وصادف ما نوى له لا يجزي عن آخر يراد ايقاعه ندبا كغسل الجمعة او الزيارة وبالعكس
كالعكس ومع فيه جيدا ان المتفقين في الوجوب والندب كذلك فلا يجزي غسل الحيض عن الجنابة ولا
الجمعة عن الزيارة وبالجملة لا يجزي شيء عن شيء لما تقدم من اقتضاء كل سبب مسببه فلا وجه لتخصيص
المختلفين بالذكر وقد يدفع بان المراد جنس الواجب اي ذي الوجوب لا ذات الواجب مقابله الا
ذو الندب فلم يتعرض لخصوص كل واجب واجب وكل مندوب وهل يجزي عما يوافقه في الجنس
وبما لفه في النوع كغسل حيض وجنابة وغسل جمعة وزيارة او عما يخالفه حتى في الجنس كغسل جنابة
وجمعة غير ان الشهيد لم يرد ذلك ولا اراد الاشارة الى اعتبار خصوص الوجه كما هو طريقة جمع
من المتاخرين هو لصحيح وعليه جرى المحقق في بعض كتبه والعلامة في جملة منها الا ان ذلك انما هو في
الاجتزاء بملاحظة الهوية بعد خصوص الوجوب والندب وبالجملة في الاجتزاء بالعام عن الخاص
هي هنا باصل الفضل مع عدم اللحوق فبان الفرق وانما اراد به امرا اخر وهو ان ما نوى واجبا اذا لم
يصادف الوجوب يلغو ولا يحتسب ندبا وما نوى ندبا اذا لم يصادف الاستحباب يلغو ولا
يحتسب واجبا وان كان هو في نفس الامر واجبا وذلك كان يغتسل يوم الجمعة مثلا للجنابة ثم
انه جنب فيتبين انه ليس بجنب فهل يحتسب غسل الجمعة او يغتسل في هذا اليوم مثلا غسل جمعة
يزعم انه جمعة فيتبين انه ليس بجمعة وانه على جنابة فهل يحتسب غسل جنابة يقول ان كلا منهما
الواجب والندب اذا لم يصادف ما نوى له وصادف ضده لغى ولم يحتسب لما صادف وبالجملة لا يحتسب
لشيء منهما اما ما نوى له فلعدم المصادفة واما لما صادف فلعدم النية لقوله عم انما الاعمال بالنيات
وانما لكل امرء ما نوى فكان اصلا لا يجوز الخروج عنه الا بدليل فاذا قام وجب الاقتصار على
مورده والذي يدل على ذلك تعليله تاصيل هذا الاصل بتغاير الجهتين وتمثيله لما خرج عنه بما
للدليل بما مثل وذلك انه قال لما نص الاصل ان كلا من الواجب والندب لا يجزي عن صاحبه لتغاير الجهتين
وقد يتخلف هذا الاصل في مواضع منها اجزاء الواجب عن الندب في صلوة الاحتياط الذي يظهر
الغناء عنه وكذا الصيام يوما بنية القضاء عن رمضان فتبين انه كان قد صامه ندبا فانه يستحق
على ذلك ثواب الندب واما اجزاء الندب عن الواجب ففي مواضع منها صوم يوم الشك ومنها
صدقة الحاج بالتمر ما دام الاشتباه باقيا فلو ظهر ان عليه واجبا فالظاهر الاجزاء عنه اذا كان من جنس

المؤدي

المؤدي كما يجزي الصوم عن رمضان لو ظهر انه منه ومنها الوضوء المجدد لو بان انه محدث ففيه الوجهان
والاجزاء قوي ومنها لو جلس للاستراحة فلما قام تبين انه نسي سجدة فالاقرب قيامها مقام
جلسة الفصل فيجب السجود ولا يجب الجلوس قبله ومنها هذه الجلسة لو قام عقيبها الى الخامسة
سهوا واتى بها وكانت بقدر التشهد فان الظاهر اجزاءه عن جلسة التشهد وصحة الصلوة وسبق
نية الصلوة المشتملة عليها بخلاف من توضأ احتياطا ندبا وظهر الحدث فان النية هنا لم تشتمل
على الواجب في نفس الامر ولو جلس بنية التشهد ثم ذكر ترك سجدة اجزأته هذه الجلسة
عن جلسة الفصل قطعا لان التغاير هنا في القصد الى التعيين لا بالوجوب والندب
ومنها لو اغتسل لجمعة في الغسلة الاولى تغسلها في الثانية بنية الاستحباب وفيها وجهان من حيث
مخالفة الوجه ومن اشتمال نية استباحة الصلوة عليها ومنها لو نوى الفريضة فظهر انه في نافلة
فاتى بالافعال لها وبالندب او ببعضها فان الاصح الاجزاء للرواية وقد اوضحنا في الذكرى وكان
بيانه فيها ان قال لو نوى الفريضة ثم عزبت النية لم يضر ولو نوى النفل ثم ببعض الافعال ذ جميع
الصلوة بطلت فالاقرب الاجزاء لاستتباع نية الفريضة باقي الافعال فلا يضر خطوره في النية ولما رواه
عبد الله بن ابي يعفور عن الصادق عم في رجل قام في صلوة فريضة فصلى ركعة وهو يرى انها
نافلة فقال هي التي قمت فيها ولها وقال اذا قمت في فريضة فدخلك الشك بعد فانت في الفريضة
وانما يحسب للعبد من صلوته التي ابتدأ في اول صلوته وروى يونس عن معوية قال سألت ابا عبد الله
عن الرجل قام في الصلوة المكتوبة فظن انها نافلة او كان في النافلة فظن انها مكتوبة فقال هي ما افتتح
الصلوة عليها انتهى اذا عرفت هذا فنقول ان هذا الاصل بالمعنى الاول مما لا كلام فيه لما تقدم من اصالة
عدم التداخل على ان التداخل انما يعقل مع قصد الكل اما مع عدم القصد كما هو المفروض في هذا المعنى
فلا واما بالمعنى الثاني فيبنى على اعتبار خصوص الوجه في النية كما صار اليه جماعة من المتاخرين و
كذلك بالمعنى الثالث الذي اراده الشهيد بل على اعتبار اصل النية اخذ بتعيين الفعل فيها
ولا تعيين فيما نحن فيه وكيفما كان فلا مدرك له في اعتبار الوجه سوى ما جاء في النية من
الاخبار كقوله صم انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرء ما نوى وقولهم ع لا عمل الا بنية بناء على
ان المراد لا تصح الاعمال ولا تجزي الا بها ولا يصح العمل ولا يجزي الا بالنية وانما يحسب للمرء ما نواه

وما لم ينوه لم يجب له ولا يجتزي به عنه فكيف يخرج به عن عهدة التكليف من دون نية والتحقيق
انه لا دلالة لها على ذلك اما الاول فلانا عند التحقيق من ذلك في شيء وانما المراد ليت الاعمال
لا يجب نياتها ان صلحت صلحت وان فسدت فسدت وليس للانسان من عمله الا ما نواه ان خيرا
فخير وان شرا فشر وبالجملة فلا ينبغي ان يعتد بظاهر العمل من قوة وضعف وانما المدار على النية
فرب عمل جسيم متقلب بالمحاسن قد عاني صاحبه المشاق فيه فسد بفساد نيته حيث لم يرد به وجه
الله تعالى ورب عمل لم يبلغ الى تلك المراتب ولم يصل الى تلك الحدود وترددت فيه الانظار قد وقع من
الشرع لشانه موقعا عظيما وكان من اصلح الاعمال لصلاح نيته حيث لم يرد به الا وجه الله تعالى ورب
عمل واحد عمله اثنان كلاهما يريد به وجه الله بينهما ما بين السماء والارض هنا علما وخوفا وذلك
حياء لانه وحده اهلا وبالجملة فهذا الخبر انما ورد في مقام النهي عن الاعتداد بظواهر الاعمال
في ترتب الثواب والقرب من الله تعالى واين هذا من دعوى ان ما لم ينو لم يحتسب والحاصل ان موردها
منع الاعمال فكيف ينهض ان خبر المتنوي والذي يدل على ان المراد ما ذكرنا قوله في ذيل الثاني
فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها او امراة يتزوجها
فهجرته الى ما هاجر اليه واما الثاني فلان ليس المراد بالنية الا ما يصلح به العمل كما هو ظاهر الثالث ولكن لا نسلم
ان صلاح العمل وقبوله موقوف على ملاحظة كونه واجبا او مندوبا بل يكفي في ذلك ان يقصد به وجه
الله تعالى ولم يقم دليل على اعتبار خصوص الوجه بل ان يكون الباعث هو القربة ولا تتوقف النية من حيث المعنى
سوى ان يقصد بالعمل التقرب الى الله تعالى وكثيرا ما يعبر عنها بالداعي وتحقيقه انه اذا دعاك
التقرب الى الله تعالى الى عمل وعلمه لذلك فههنا ثلثة امور التقرب الذي هو الداعي وحمل الداعي في
بعثه اياك على العمل ومن ثم سمي داعيا وقصدك بالعمل اليه والنية في الحقيقة هو الاخير اعني القصد
لكن لما ترتب على ما قبله فرب به فان قلت النية ان كانت هي القصد العمل للقربة لكون فصل الشي
فرع تعينه ولهذا بالوجه داخل في تعينه قلت تعين الشي للامتثال لا يتوقف على ملاحظة جميع
صفاته التي ينقسم بحسبها وانما يجب تعيين ما تعلق به الامر فان تعلق بمطلق وجب القصد الى
المشترك او الى جزء كل صنف من اصناف وصف الوجوب انما يثبت للعمل المطلوب بعد تعلق الامر الايجابي
به فكان المطلوب هو العمل المطلق بالنسبة الى هذه الصفة ونقيضها فبعد ان تعينه كصوم هذا

اليوم

اليوم بخصوصه فقد اتى به متكونا ممتثلا على اي وجه وجبت به اللهم الا ان تعرف وجه الامر وانه قد
حتم عليك هذا العمل مثلا فتاتي به على غير ملتزم ذلك بل تستبيح خلافه فانه انقصت القربة فلا
امتثال ولا في العصيان من جهة التجري وما يحتوي فيه ليس كذلك بل المفروض انك ظننت بطون شيء
انه مندوب فبان انه واجب كما في صوم يوم الشك وغسل الجمعة وجلسة الاستراحة ونحو ذلك فاذا
فعلت فقد جئت بما اريد منك في نفس الامر والواقع واعتقادك فيه الندب انما كان تابعا للموضوع
نعم لو امر لك ان تعمل معتقدا وجه الامر من الوجوب والندب ملاحظا له وجئت به غير معتقد لذلك
او غير ملاحظ له كنت غير ممتثل لكن الشان في اثبات ذلك ودونه خرط القتاد واخبار النية
اقصاها الدلالة على القصد الى العمل للتقرب نعم ما لم يتعين العمل المكلف الا بالتعيين من مراعاة
هذه الصلوة مثلا اداء او قضاء اصالة او نيابة حيث يكون عليه قضاء او تحمل عن الغير وكون
هذا الارتماس مثلا اغتسالا عن الجنابة لا لازالة الوسخ او تسخينا او تبريدا واذا احمل ذلك بان
تقرب مثلا بصلوة لم يعينها اداء او قضاء عنه او عن غيره او بصوم لم يقصد به قضاء ما فاته او
اداء النذر مثلا عنه او عن غيره وكان ذلك كله عليه لم يقع له شيء من ذلك بل لا بد من تعيين العمل
اولا ثم يقصد وجه الله تعالى بذلك ثم القرب والا فيما ذا يتقرب ولنسمي ما يتوقف عليه تعيين
العمل المطلوب من الصفات بالصفات الداخلية وما خرج عن ذلك بالخارجية وهل مما اتصف به العمل بعد
تعلق الامر من الايجاب والندب الا كما يتصف به من كونه وجوبه لنفسه او لغيره ومن كونه عملا في
مسجد او في حمام او نحو ذلك الا ترى ان ملاحظة ذلك ايضا ضربة لازب ومن هذا القبيل
التحقيق وصف الصلوة بالقصر والتمام والفرق بينهما وبين الاداء والقضاء ان في الاول عبادة
واحدة ذات وصفين وفي الثاني عبادتين متغايرتين فاذا كان في مواطن التخيير وقصد
بواحدة ان يصليها تماما ثم عن له بعد الدخول ان يقصر ساغ له التقصير وكذا العكس فان
قلت قد توقف التعيين على ملاحظتهما كما في صوم من عليه نذر هل هو النذر والواجب او تطوع
مندوب كما في الركعتين بعد الفجر هل هما الصبح الواجب او نافلتها المندوبة قلت يكفي في
تعيين الصوم ملاحظة كونه هو النذر او التطوع وفي الصلوة كونها الصبح او النافلة مع القطع
في كلا المقامين عن ملاحظة الوجوب والندب وان كان في نفس الامر كذلك اذ فرق بين ثبوت

الشيء وملاحظته بقي هنا شيء وهو ان ظاهرهم ايجاب النية في جميع الواجبات ولم يستثنوا من ذلك سوى
امرين احدهما نفس النية فانها ايضا عمل من الاعمال المامور بها سواء قلنا انها شرط كما هو الظاهر
او جزء فان النية لا تجري فيها والا لزم التسلسل الثاني النظر المعرفة لوجوب النظر اذ لا يعقل التقرب
قبل معرفة المتقرب اليه وفيه نظر ان هنالك واجبات لا تكاد تحصى لا تجب فيها النية ولا يتوقف خروج
المكلف عن عهدة التكليف عليها كالجهاد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وقضاء الدين ورد السلام
ورد الوديعة وتجهيز الموتى ودفنهم وانقاذ الغريق واخراج الحريق وتخليص المظلوم الى غير ذلك
من الواجبات الكفائية وغيرها فان النية في ذلك كله ليست شرطا في اعتبار الفعل والخروج به عن عهدة
التكليف وانما اشترطت في واجبات معدودة والتحقيق ان الواجب على ضربين احدهما ما كان
الغرض الاهم منه بروزه الى الوجود لتوقف استقامة النظام عليه كما مثلنا وهذا لا تجب فيه النية
ويخرج المكلف عن عهدة التكليف بمجرد وجوده ولو من غيره ولو رياء نعم اذا انضمت اليها النية
القربة صارت عبادات وان لم تكن واثيب فاعلها وهذه فائدة النية اذا انضمت الى عمل صالح
وجعلته عبادة بالعرض وان كان في نفسه مباحا الثاني ما كان الغرض الاهم منه تكميل النفس
وارتفاع الدرجة في المعرفة والاقبال على الله تعالى واستحقاق الرضا منه والثواب كالصلوة و
الزكوة والصيام والحج وطلب العلم ونحو ذلك وهذا القسم لا يقع مجزيا في نظر الشارع ولا تبرا ذمة
المكلف فيه الا بنية القربة والا عوقب عقاب من لم يفعل لان وجوده حينئذ في حكم العدم لانتفاء
شرطه او جزئه وفي الغرض الاهم فيه عند ما هو منه ومدار وجوب النية مدار الغرض الاخروي وما
شك في امره فلم يعرف الغرض الاهم منه رد الى ما هو الاصل في التكاليف وذلك كتغسيل الاموات
فانه لا يدرى هل هو عبادة كالصلوة عليهم فيجب فيه النية كسائر الاغسال غير ان هنا
عمل للغاسل دون من يقع عليه الغسل بخلاف تغسيل الحي المضطر ومن ثم كان هو الذي يتولى
النية دون الغاسل او ليس بعبادة بل هو كغسل الثياب فلا تتوقف صحته على النية كما ان
تكفينهم ودفنهم كذلك ويؤيد هذا ما اشتهر بين الاصحاب حيث نصوا بالاكتفاء من صحة قيام الكافر
به عند عدم المسلم ولو كان عبادة لم يصح منه ولم يجتزا به غير ان الاكثرين حكموا بوجوب النية
على الغاسل وهل الاصل في الواجب المندوب وبالجملة المطلوب ان يكون معاملة وهو ما كان

الغرض

الغرض الاهم فيه هو الدنيا اما جلب نفع او دفع ضرر حتى لا يحكم بانه معاملة الا بدليل في تكليف بانه عبادة
ويلزم فيه النية الا بدليل والاصل فيه ان يكون عبادة حتى لا يحكم بانه معاملة الا بدليل والذي يقتضيه
اصل العدم واصل البراءة هو الاول لان التكاليف بالنية امر زائد والاصل عدمه براءة الذمة منه على ان
اكثر التكاليف من المعاملات والفرد يلحق بالاعم الاغلب وقد يرجح الثاني بمراعاة الغرض الاصلي من خلق
العباد وتكليفهم فانه التعريض للثواب الدائم والاعتناء بهم واللطف لهم وذلك يقتضي ان يكون الغرض
في اكثر اوامره رفع مناصبهم في التقرب اليه والانعام عليهم بجعلهم في عداد الخدم ويجب ما يشير اليه
قوله عز من قائل وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقد ينزل كلام المطلقين على دعوى ان الثابت
من الاوامر والواجبات انما هو ما كان الغرض فيه القرب فان قلت هب ان نزلت كلام المطلقين في
لله بتنزيل الاخبار فاما نصنع بالاستغراق قلت قد عرفت ان مورد الخبرين الاولين النهي عن
الاعتداد بظواهر الاعمال في ترتب الثواب والقرب من الله فكانه قال لا يقرب من الله الا ما كان
لوجه الله تعالى ولا ثواب الا عليه ومن المعلوم انه لا ملازمة بين عدم ترتب الثواب وعدم الخروج
عن العهدة واما الثالث فليس المراد به لا يجزي العمل الا بالنية بل لا ينفع ولا يترتب عليه ثواب الا
بها ولا يخرج عن العهدة بدونها والذي يدل على ان هذا هو المراد ما روي عن ابي الحسن الرضا عليه السلام
لا قول الا بعمل ولا عمل الا بنية اي لا ينفع القول ما لم يقترن بالعمل ولا العمل ما لم يقترن بالنية واما
ترك الحرام فلا يشترط بالنية بل هو من قبيل الاول يتخلص فيه من العقاب بمجرد الترك على اي نحو اتفق
ولو رياء نعم انما يثاب عليه بالنية وفي حكمه ازالة النجاسة فانها تتحقق وان وقعت اتفاقا فلكن
الثواب بالنية وما لم يبلغ الى حد الوجوب ان كان عبادة وهو المستحب منها لزمته النية وكانت
وجوبها فيه شرطيا وان لم يكن فان اقترن بنية كان فاعله آتيا بمستحب فعلا كان او تركا والا فلا
واما قوله الاصل ان النية فعل المكلف الخ فالنية في اللغة هي القصد والعزم تقول في الاول نويت بهذا
الكلام هذا المعنى اي قصدته واردته ونويت بهذا العمل هذا الامر اي قصدته اي كان مقصودي
وغرضي من هذا العمل ثابت في اللغة ذلك وفي الثاني نويت ان اسافر وان اعمل كذا وكذا اي عزمت
عليه واستعمالها بهذا المعنى ثابت في اللغة والعرف والاصطلاح غالبا ههنا ان ما يترتب عليه
الثواب في الاعمال النية خاصة وهي نية القربة وقصدها وهو ان يقصد بالعمل وجه الله تعالى

والقرب منه وكثيرا ما تفسر بالداعي المحرك على العمل وربما فسرت بكون الباعث على العمل والغرض منه
هو التقرب الى الله تعالى والتحقيق انها عبارة عن القصد المذكور وان ذلك الكون لازم له ولكان هذا
اللازم خرج به وتوضيح ذلك انا اذا دعانا التقرب الى الله تعالى وبعثنا الى عمل وعلمنا لذلك فهنا لم
ثلثة امور التقرب الذي هو الباعث في العمل والغرض منه وبعثه ايانا وتحريكه لنا على العمل وقصدنا
اياه بالعمل حال ادائه حتى صار هو غرضا من العمل والنية نفس التقرب الذي هو الداعي والغرض
قطعا ولا بعثه لنا على العمل ولا ما يحصل لنا بالبعث وهو كونه باعثا وانما هي قصدنا اياه بالعمل تلك لارادة
لما ان النية من مقولة الارادة كما عرفت وان كان بين ارادة تلك الشئ والعمل وبعثه ايانا عليه وكونه
الباعث تلازم وكيف كان فلا يصلح العمل المشروط بالنية حتى تثبت هنا الامور كلها للعامل نفسه
بل ان توكيلها من غيره غير معقول كما لا يخفى وان الشهيد ره اطلق النية ههنا واراد بها المعنى الاعم اعني
مطلق القصد بقوله ان النية المؤثرة انما هي نية الفاعل فعبر عن ذلك بقوله النية فعل المكلف حيث
ان النية مما تؤثر المؤثرة انما هي نية الفاعل فعبر عن ذلك بقوله النية في صيغ العقود والايقاعات
وسائر الاقوال والافعال خارج عن ذلك بقوله ولا اثر لنية غيره وذلك كان تقول فلانة طالق
موقعا فتنوي هي بهذه اللفظ الاستفهام او منكرا فتنوي هي بها الايقاع وتعمل العمل قاصدا فتنوي عدول
الرياء فيه وريا وفينوي به صلة بقوله رحمه الله ولا تؤثر نية الغير وانما الاعمال كلها بحسب النيات
فكان هذا الاصل ظاهر الحكم تبعا لحاصل هذا الاصل ذكر انه ربما تخلف وذكر للخلف ثلث صور الاول
اخذ الزكوة قهرا الثانية اخذ المال من المماطل قهرا قال فانه عليه ما اخذه اذا نوى المقاصة ومع
ان كان له على المماطل حسابان بل حدهما رهن دون الاخر فالتعيين مفوض الى الاخذ الثالثة ما اذا
استحلف الغير وكان الحالف مبطلا قال فان النية نية المدعي فلا يخرج الحالف بالتورية عن اثم الكذب
وعن بال اليمين الكاذبة فقد تراه كيف اراد بالنية فيها مطلق القصد وكذلك اراد في الاولى كما جاز
ان يجب على الامام للحاكم ينوي عما اخذه انه زكوة ليحل تصرف فيما اليه بعينه اذ نزلها في الثانية و
ليس ببعيد وجوب نية القربة لتصح وتقضى عبادة يثاب عليها والتحقيق تكليف الانسان بتصحيح
عمل الغير والسيد الشارح ره ظن انه يريد بالنية المعنى الاخص لتصحيح العمل فلا تجزئ العبادة
عن النية حيث ان الزكوة عبادة وكل عبادة لا بد لها من نية القربة فاعترض بان هذه ليست
بعبادة

بعبادة وان براءة ذمة الممتنع بدفعها الدفع منهم ووجوب الاعادة لا يستلزم كونها عبادة لتحققها
بل انما تحققها الاقتضاء كل ذي حق حقه على اى وجه كان ثم ابان ان الزكوة بمعنى الاولى كونها
باعتبار الاولى وتعرضت بمثل المال في الثانية كونها حقا للفقراء لازم الاداء وانما يكون عبادة
باعتبار الاولى وقد عرفت الوجه وكيف يصير الممتنع بمجرد قصد الغير الى التقرب به مثل او وهب
انه يصح في الذي وجب النية على الغير وكيف يصح تكليف الانسان بجعل الاصلاح عمل الغير
هذا لخارج عن قانون الشريعة وما حكي الشهيد عن السيد ره من ان صلوة المرائي صحيحة لكنه لا
يثاب عليها لا يوجبها التي لم تنو اصلا بل ما كان كل فرد التقرب الى الله تعالى مع الرياء باعثا
مستقلا او الباعث مركب من المجموع وان مقام المقصود من ذلك على انه على خلاف الغرض لا يحتاج
الحنفية لخيروا الى تصح عبادة المقهور شوب النية قادح فيها القول بها عن من قائل وما امروا
الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وذلك بان يكون الباعث مركبا من التقرب الى الله تعالى
وامور اخر كالتبرد والتسخين وازالة الوسخ ونحو ذلك في الطهارة او ان يكون كل من التقرب
وغيره مستقلا في الحمل وان مكان الخلط في هذا قليلا اللهم الا ان يكون ضميمة لا دخل لها في
الحمل اصلا وانما جانت تبعا فتصح اجماعا الا ان هنا لا يعقل في الرياء فكان الرياء مبطلا على
الاطلاق لشموله في الحمل واخل الحمل في مفهومه والا فلا رياء فاما نوى الولي بنية المجنون و
الصبي في الحج فليس في الحقيقة من قبيل تاثير نية الغير في العمل فانهما ممن يحج بهما بمكانه بشرب
او دواء يصحبه او شئ من الاشياء بصحبه وتلقينه لها صورة المشي لسبب بنية كما انهما في
الحقيقة ليسا عاملين وان كان في صورة عاملين ومن ثم كانت النفقة الزائدة على الولي
وكان له ليس لها كما قال صلى الله عليه وآله حيث قالت امرأة الصبي الحج عن مثل هذا يا رسول الله
ترجى به نعم ولك اجره لكن التحقيق انه منه فان نية الولي هي التي اثرت فيما باشره من عمل من احرام
او طواف او سعي او تقصير او وقوف في عرفة او مزدلفة او حلق او زيارة للبيت او غير ذلك من
الاعمال وصيرتها مناسك يترتب عليها الثواب فتكون هي جميعها ينتظم اليها من اعمال الولي بما لا
يحسنه من حجا كما لا يرجع ثوابه الى الولي لكان تولية ونية تعلق ولا نيته لم تكن شيئا مذكورا ولم تثبت
عليها الحرز واقتا بما اعلم من ذلك وقول الشهيد ره تجزي النية عن المباشر في الصبي آه يريد ان

المجوز التي عن مغيره باثرها حسبيا اي عن عين من صدرت منه في هذه وتاثيرها في عمل ذلك الغير
اذا كان مجنونا او صبيا غير مميز ولا كلام فيه لو ورود النص وانعقاد الاجماع ولذلك ما نزه هذه الصورة
عما نبهها وان ما اثرت فيه بمنزلة عمل صاحب المنية فكانت خارجة عن الاصل كما نبهها كيف ولو كانت عبادة
على الاصل وتمام ذلك التشبيه والتنزيل بمقام الحقيقة يجري ذلك في سائر الاعمال تامرهما بالصوم والصلوة
وغير ذلك من الواجبات والمستحبات وتنوي لهما فيكون عملا صحيحا يرجع اليك اجره كلا انما ثبت ذلك في
الحج اما للصبي فبالنص واما المجنون فبالاجماع والتنقيح ولولا قيام الحجة المخرجة لا تنفي نية ابيهم وربما توهم
ان عدم التكليف كاف في تاثير نية الغير وان هذا هو السر في تخصيص التكليف في هذا الاصل حيث قال
عمل المكلف وهذا خطاء اذ الكلام في امتناع تاثير نية الغير في عمل المنيب حتى في الحج انما يخص المكلف با
لذكر لان الثمرة انما تتحقق في اعماله نفيا كما هو الغالب واثباتا كما في الصور المستثناة وذلك ان اقواله
وافعاله ليست معتبرة لينفي تاثير نية الغير فيها او ليعامل بما نواه ويستثني من ذلك ما استثنى للمكلفين الذي
تؤثر نية الغير فيه واما قولنا الاصل عدم بلوغ الماء كرا فاصل عدم لا ريب فيه واستصحابي ايضا وهو
اعتبره الشهيد ره للقطع في كل ماء من هذه المياه انه كان يوما وليس بكر فيستصحب بل تحقيق الاصل في
كل ارض وجد فيها ما يخلو ما عن الكر وذكر الملح له مع انه جزئي منه كاصالة بقاء زيد على الغنا فلا يعطى
من الزكوة وعلى الفقر فيعطى وعلى الحيوة فيورث ولا تقسم امواله الى غير ذلك مما لا يحصى اما لان غرضه
استقصاء ما وقع في القواعد من الاستعمال واما لانه عظيم النفع يندرج تحته ما لا يحصى من الجزئيات و
تشتد الحاجة اليه واعانه لكن من تتبع عثر على كثير فتعين الثاني وربما قيل انما تعرض له لعلم حكمه
باعتبار انه عمل به في مثال لم يتوقف فيه شرط العمل وهو علم الكر لا استلزامه لشغل الذمة وذلك
انه بعد ان ذكر القاعدة الثالثة التي سماها قاعدة اليقين وقال انما هي البناء على الاصل و
هو استصحاب ما سبق قال الفرع في قوعه الطهارة الماء لو شك في نجاسته ونجاسته لو وقعت فيه نجاسته
وشك في بلوغه الكرية لان الاصل عدم بلوغها والمص ره ذكر هذا المثال بعينه في التحقيق الثاني
ومنع ان يتعلق فيه بالاصل لاستلزامه شغل الذمة بالاجتناب بالماء وذكر ههنا ان الشهيد في
القواعد استعمل لفظ الاصل في امور منها صحيح ومنها ما لا يظهر لاستعمال الاصل فيه وجه فكان
ههنا ما لا يظهر له وجه وهذا خطاء فان اصالة عدم الكرية مما لا كلام فيه فكان اطلاق اسم الاصل
عليه

الشك فيه

عليه واستعماله فيه صحيحا وتعلقه به في مقام لا يصح العمل به في زعمه لعارض من مانع او معارض لا يمنع
من اطلاق اسم الاصل عليه على انه لو اراد الاشارة الى ذلك لذكر المثال الذي يتحقق فيه الامتناع
والكلام على صحة التعلق به في المثال مضى وربما يأتي ايضا ان شاء الله تعالى في تعارض الاصلين واما
قوله قد يتعارضان الاصلان آه فقد ذكره بعد الفراغ من قاعدة اليقين وفروعها ثم الاصل
ان ورد عليه الدليل بعدمه نصا كان او اجماعا فلا تعارض وانما يقع التعارض بينه وبين الظاهر او
اصل اخر مثله وقد مضى الكلام على الاول فلنتكلم على الثاني اذا تعارض الاصلان فان ظهر للحكم
مرجح كالظاهر او اصل اخر اخذ بالراجح والا فيما فيه الاحتياط والا تخير في المسئلة وجهان فمن الاول
ما اذا رمى صيدا فجرحه ثم غاب عنه فوجده ميتا ولم يحتمل اثرا غير سهمه فهل يباح وجهان من
اصالة عدم مشاركة سبب اخر في قتله واصالة حرمة الحيوان حتى يتيقن اباحته لكن يؤيد الاول
ان الظاهر موته به للغالب بحدوث غيره وما يخيل في الثاني من الاحتياط غير ملتفت اليه لانه في
مقابلة الظهور بل التحقيق ان الاصل الاول وارد على الثاني فابطله وذلك انه كان محرما في ماء و
اصابه قطعا واقتضى ما هناك انه شك في عروض ما يشارك في الازهاق ثم رفع هذا الاحتمال ظهور
العدم نعم اذا سقط في ماء فوجد ميتا ضعف ذلك الظهور فكان محل الاحتياط ومنه ما لو قدّ ملفوفا
وادعى انه كان ميتا وقال الولي بل كان حيا فالتعارض اصالة بقاء الحيوة واصالة براءة الذمة
من القصاص او الدية ثم ربما ظهر من احواله ما يؤيد الاول وربما ظهر منها ما يؤيد الثاني كالكفن و
الحنوط ومنه ما لو اختلف البايع والمشتري في تقدم العيب فاصالة صحة البيع للبايع واصالة عدم
قبض الصحيح للمشتري لكن الظاهر يؤيد الاول بل هو مؤيد باصل اخر وهو اصالة تأخر الحادث وعد
منه في التمهيد ما اذا ابق العبد وانقطع خبره فهل يجب فطرته لاصالة بقاء حيوته ام لا لان الاصل
بقاء الكفارة في الذمة الى ان يتحقق البراءة بالحيوة قال وقد يعضده الظاهر الدال على هلاك العبد
من انقطاع خبره قلت انقطاع خبر مثل العبد في حقارته لا يكون امارة على موته خصوصا وهو حيا
تيسر سيما اذا كان بالاباق الى مكان شاسع وانما يستدعي البقاء ظهور الامر اذا كان ذا شأن نعم
نعم يؤيده الاحتياط لكن استصحاب البقاء قوي كما في اداء الفطرة عنه وان كان الاحتياط
هناك في الجانب الاخر ومن الثاني ما اذا ظهر في المبيع عيب واختلفا فالبايع انه حدث عند المشتري

والمشتري انه كان عند البايع فمقتضى القول قول البايع لاصالة سلامة المبيع او قول المشتري لاصالة عدم القبض المبرئ لكن يوئديا الاول اصالة لزوم البيع ومنه ما اذا ادعى بعد بلوغه وعقله انه انما باع وهو صبي او مجنون وادعى المشتري انه كان بالغا عاقلا وهنا ايضا اصلان اصالة بقاء الصبي او الجنون واصالة تاخر العقد عن كل اصل ويوئديا الثاني اصالة صحة العقد وكذا الكلام في سائر العقود من النكاح والطلاق والاجارة والهبة والصلح وغير ذلك ومثله ما لو اختلف المتبايعان في وقت الفسخ فقال احدهما فسخت في وقته وقال الاخر بل بعد مضي وقته لتعارض اصل بقاء العقد واصل تاخر الحادث ويوئديا الاول اصالة صحة العمل اعني الفسخ ومنه ما لو اشترى غايبا معلوما ثم اختلفا في التعيين فقال المشتري انه ليس على ما اعهد وقال البايع هكذا كان التعارض اصالة عدم التعيين عما كان عليه واصالة عدم علم المشتري بجهة الصفة ان حاصل دعوى البايع انه عالم ويوئديا الثاني باصالة عدم وصول حقه اليه وبقائه على ملك الثمن ولو وجداه تالفا واختلفا في تقدم التلف على البيع وتاخره تعارض اصلا عدم كل منهما ويرجح تقديم قول المشتري لاصالة بقائه على الثمن وملكه له مع الشك في تاثير العقد لتعارض الاصلين ولو ادعى المشتري انه كان على صفة كالكتابة والصنعة وانكر البايع فالقول قول البايع لاصالة العدم وصحة العقد وليس للمشتري الا اصالة عدم وجوب الثمن عليه الا بما يرضى ومنه ما لو قذفت وعرف لها حال جنون سابق وادعى انه انما قذف فيها التعارض اصالة عدم تقدم القذف فليقع في حال الجنون وعدم تقدم الجنون ليكون وقوع القذف بعده ويوئديا الاول اصالة عدم الحد ومنه ومن الثالث ما اذا ادرك الامام ذا ركوع فكبر وركع معه وشك هل رفع الامام قبل ركوعه ام بعده لتعارض اصلي عدم تقدم كل من ركوعه ورفع الامام والاحتياط للاول لان الشغل اليقيني يستدعي البراءة اليقينية والشك في الاداء ومنه ثم ترجح وكان هو المذهب ومنه مسئلة الصيد حيث يجده ميتا في ماء قليل لتعارض اصالة طهارة الماء حتى يقطع بعروض النجاسة واصالة حرمة الصيد عدم حصول شرايط التذكية حتى يقطع بتحققها واباحته ويرجح الثاني بل الاحتياط بل قد نقول انه وارد على الاول لان هذا الماء وان كان طاهرا لكنه وقع فيه شيء شك في عروض المطهر له كان نجسا ظاهرا فينجس ملاقيه ومن الرابع اذا ادعى كل من الشريكين السبق واراد كل منهما الاخذ بحصة

صاحبه

صاحبه بالشفعة فالاصل يقتضي عدم سبق كل منهما على الاخر وعدم استحقاق الشفعة عليه فيتساقطان ويحلف كل منهما لصاحبه انه ليس له عليه شفعة ويستقر ملكهما على ما كان وتنتفي الشفعة ومثل ذلك ما اذا كان اثنان في دار او بستان في ارض وادعى كل منهما ان اباه اضا غصب النصف من ابيه ومن ذلك ما اذا ادعى ان شريكه اشترى نصيبه وانه يستحق عليه الشفعة والشريك ينكر فالاصل عدم استحقاق الشفعة لكنه معارض باصالة عدم تقدم شرائه الشريك واذا اتفق التنافي وجب ان يبقى ملكه في يده لعدم دليل يخرجه الى غير ذلك ومن هذا القبيل تعارض اربعة اصول لكل جانب اصلان ومن ذلك ما اذا اذن المرتهن للراهن في البيع ثم رجع واختلفا فقال الراهن انما رجعت بعد البيع وقال المرتهن قبله فالاصل عدم الرجوع قبل البيع وعدم البيع قبل الرجوع ومع الاول اصالة صحة البيع ومع الثاني اصالة بقاء الرهن وقد يرجح جانب الوثيقة وتعارض الاصول في ابواب الفقه اكثر من ان يحصى ومما يجب التنبيه له هو انه كثيرا ما يراد احد الاصلين على الاخر فيظن فيهما التعارض وذلك كما اذا وقع الذباب على نجاسة رطبة ثم سقط بالقرب على ثوب وشك في جفاف النجاسة فهنا اصلان اصل طهارة الثوب واصل بقاء الرطوبة لكن الثاني وارد على الاول فيرفعه فيحكم بالنجاسة وذلك انه قد سقط على هذا الطاهر نجس رطب قطعا غاية ما هنا انه شك في عروض الجفاف ويدفع باستصحاب الرطوبة واصالة تاخر الحادث الا ان هذا ونحوه سقط اعتباره بلزوم الحرج وكما اذا وقع في الماء نجاسة وشك في بلوغه الكرية فان هنا ايضا اصلان اصل طهارة الماء وهو قاض ببقائها حتى يعلم المزيل وملاقات النجاسة انما تزيلها اذا لاقت غير كر واصل عدم الكرية وهو قاض بالانفعال لكن اصل الطهارة انقطع بملاقات النجاسة لغير كر الثابتة عدم كريته بالاصل وكما اذا قال الكفيل للحق له على المكفول حال الكفالة ولا يلزمني احضاره لتعارض اصلي براءة الذمة من لزوم الاحضار وصحة العقد لكن الثاني وارد على الاول فيرفعه حيث كان بريا فشغل ذمته بالعقد ودعوى فساد العقد بدعوى عدم الحق منفي بالاصل ومنه ثاني امثلة القواعد في هذا الباب وهو ما اذا شك في بقاء العبد الابق فهل تجب فطرته لاصالة بقائه او لا لاصالة براءة الذمة لكن الثاني مقطوع بالاول وذلك لان شغل الذمة والشك في البقاء مدفوع بالاصل وقريب منه ما لو تسلم المستاجر العين

ادعى على الموجر انه غصبها من يده وانكر الموجر فانه وان كان هنا اصلان عدم الغصب وعدم انتفاع المستاجر لكن الثاني لا يجدي بعد ثبوت العقد الموجب لاستحقاق الاجرة وقد يجعل مثالا لما المفروض من هذا عندهم عدم ظهور ما يوئد احد الطرفين اذ ليس هنا لحجة الا احتمال الموت فيدفع باصالة بقاء الحيوة بل ومثال عتق الابق في الكفارة ومثال ظهور العيب في المبيع وقد عرفت جريانه في مثال وجود الصيد ميتا في الماء القليل الى غير ذلك وبالجملة حيثما يكون احد الاصلين استصحابيا وهذا الباب اعني باب تعارض الاصلين باب جليل له موقع عظيم في الفقه واكثر الخلاف في الاقوال في المعاملات وقيام الالات انما هو باعتباره فليتثبت فيه ولا يقنع منه بواحدة دون اخرى واول شيء ينبغي ان يلحظ ثبوت اصالة ما يتعلق به من اصل او ظاهر خصوصا ما لم يتعرض له في كتب الاصول كاصالة صحة العقود وصحة افعال المسلمين الثابتين بالسيرة الجارية والطريقة المستقيمة بل بالضرورة القائمة والا لم يستقم نظام بخلاف ما ترضوا له كاصل العدم واصل الاستصحاب وغيرهما مما اقاموا الحجج على اثباته ولعل اضرابهم عن بعض ما اضربوا عنه انما كان لشدة الظهور كالاصلين المذكورين ثم لا يخفى عليك ما في عد قوله وقد يتعارض الاصلان في استعمال لفظ الاصل اذ ليس اطلاقا على امر معلوم ليعلم انه استعمال صحيح او باطل وقد يقال ان ليس مقصودا بالذات بل المقصود ذكر استعمال الاصل فيما بعده من المثال وانما حكي هنا العنوان لانه لم يصرح فيه بالاستعمال ولما صرح في غيره من امثلة هذا الباب افرد كلا واحد منها بالحكاية فيقال قال العلامة وفيه انه سيحكي عنه قوله وقد يتعارض الاصل والظاهر في غير مثال الخلع ان الاول ايضا هو المقصود بالنقل دون المثال واما قوله الاصل صحة البيع وقوله الاصل عدم القبض الصحيح فقد ذكرهما في المثال الثالث من امثلة تعارض الاصلين حيث قال وكما اختلف الراهن والمرتهن في تخيير العصير عند الراهن او بعده لارادة المرتهن فسخ البيع المشروط به فالاصل صحة البيع والاصل عدم القبض الصحيح وقوله فسخ البيع ظاهر في ان شرط العقد اللازم شرط لزوم فاذا بطل الشرط سلط على الفسخ ومن قال انه شرط للصحة كما هو ظاهر التعلق في قولك بعتك بشرط ان ترهن كذا جاء الانفساخ تماما ثم رجح الاول بالظاهر ويترجح ايضا باصالة تاخر الحادث وبان الاصل في فعل المسلمين الصحة وهو هنا وضع الرهن عند المرتهن اذ لو كان تخميره عند الراهن لكان رهنه باطلا من جهة

بالتخيير

بالتخيير عن ملكه وقد انتقض السيد الشارح ره تاصيل هذين الاصلين اما الاول فبان ان اراد بالاصل القاعدة بناء على انه من تصرفات المسلم حتى يكون جزئيا من اصالة الصحة في فعل المسلم قلنا اقصى ما يدل عليه الدليل هو ان المسلم اذا فعل ما يحتمل موافقة الشريعة ومخالفتها وجب تنزيله على الموافق كما جاء به الخبر المشهور واذا الظاهر من الملتزم بالشريعة ان يجري على قانونها اما ما يشترط فيه العلم والا لتفات ويكون صدوره مع الجهل والغفلة من الافعال كالعقود والايقاعات ووضع الرهن ونحو ذلك فلا نسلم ان الاصل فيها ايضم انه لم يات به الا متمما فيه الشرايط حتى يجب تنزيل ما جهل حاله عليه وان اراد ان البيع اذا وقع صحيحا على وفق الشريعة ثم شك في عروض المبطل له فالاصل بقاء الصحة حتى يرجع الى الاستصحاب ففيه ان المثال المذكور ليس منه واما الثاني فبانه ان اراد به القاعدة حتى يكون المعنى ان القاعدة في القبض عدم الصحة حتى تقوم بينة في حين المنع والشارع في اثبات ذلك وان كان بمعنى الراجح ففي حين المنع ايضم بل الظاهر فيه بناء على طريقتهم من اصالة الصحة في افعال المسلمين هو الصحة قلت قول الفقهاء الاصل صحة البيع جزئي من جزئيات قولهم الاصل في العقود الصحة ويريدون بالاصل هنا القاعدة المستفادة من العمومات كقوله عز من قائل احل الله البيع وحرم الربوا وقوله اوفوا بالعقود وقوله الا ان تكون تجارة عن تراض وذلك لان الصحة في المعاملات عبارة عن ترتب الاثر الشرعي عليها وقد دل امره بالوفاء بها وتحليله اياها وايجاب التصرف بسببها على صحتها وترتب الاثار عليها فكان اصلا في الصحة وقاعدة لا نتجاوزها الا بدليل فان قلت لا ريب ان هذه العمومات مخصوصة بما قامت الحجة على فساده من العقود نصا واجماعا فكان المامور بالوفاء به والحلال والمباح من العقود انما هو الصحيح فكيف تنهض المشكوك فيه فكم اقصى ما يقتضيه التخصيص خروج ما دل عليه المخصص من فيكون المعنى اوفوا بكل عقد الا ما قام الدليل على فساده فكان الخارج انما هو معلوم الفساد ويبقى المشكوك فيه مندرجا تحت العموم فان قلت ما شككنا فلا نشك ان المامور به انما هو الجامع للشرايط وادنى المراتب في ذلك الاكتفاء بالظهور مع ما وقع فيه النزاع وان كان غير معلوم الفساد لكنه ايضا غير معلوم الصحة واجتماع الشرايط ظاهرة في ذلك قلت ظهور محل النزاع في ذلك مما لا يكاد يشتبه على احد اذ المفروض ان الراهن والمرتهن متفقان على وقوع البيع وعقد الرهن وانما شك في تقدم التخمير

عقدتم

والنفع او ان الرهن كان وليا يملك وان دعوى المرتهن خلاف ذلك على خلاف الظاهر ومن هنا يظهر لك
انه يمكن جعل الاصل هيهنا بمعنى الراجح ويسبيبه الى دليل امكان رده الى اصالة الصحة فان فعل المسلمين
فكان الاصالة صحة البيع بل العقود ثلثة وجوه فان قلت الفساد لدى مدعي الفساد معلوم فلا يكون
مامورا بالوفاء بما يدعي فساده فكيف ينهض عليه قلت لولا التداعي لم يكن هنالك الا نفسه كان الا يقاع
يكشف لدى فساده ليصح ان يحكم لنفسه بما انكشف لها لكن الامر هيهنا متحجر الى حاكم الشرع الذي
لا يعلم الواقع فهو يقول لهما انكم مامورون بالوفاء الا ان تقيموا البينة على الفساد فاما ما اشتهر من قولهم
الاصل في العقود عدم الصحة فانما يريدون به الاصل الاستصحابي وذلك ان الاصل في الوضع هو العدم
فما جعل سببا فالاصل فيه عدم السببية وما جعل شرطا فالاصل فيه عدم الشرطية وكذا المانع فالاصل فيه
عدم المانعية ومن المعلوم ان هذه العقود والايقاعات من قبيل الاسباب لما يترتب عليها فكل ما ادعى
انه عقد يترتب عليه اثر فالاصل يقول فيه الاصل عدم كونه عقدا وسببا لذلك الا ان يقوم الدليل
فكان عدم الصحة الذي هو عبارة عن عدم الترتب اصلا فيها فان قلت عدم الصحة هو الاصل الاصيل
في المعاملات حتى انهم بالقواعد الشرعية المستفادة من تلك العمومات وما بعد الا انهدام من متعلق انما
الاصل ما اصله الشارع طابق الاصل الاصيل او خالف وقبل الورود هذا وجه المتعلق بالسابق وهل هو
الا كان متعلق بعد ورود الدليل الدال على التكليف باصل البرائة قلت لا ريب انه بعد تحقق كونه بيعا
او تجارة او عقدا في اصطلاح الشارع او في عرفنا اهل زمانه حقيقة لو تضمنه اصالة عدم التغيير
كان يصدق عليه احد هذه الامور لغة او عرفا يكون الاصل فيه هو الصحة فمن يدعي اشتراطه بامر او
وروده النهي عنه فعليه الاثبات وانما تقول انا ادعي الان بعد ورود هذه العمومات مدعي شئ
انه عقد مثلا يترتب عليه اثر وهو المراد بصحته منعنا عليه وقلنا الاصل عدم كونه عقدا يترتب
عليه هذا الاثر فكان حاصل قولهم الاصل في العقد الفساد ان الاصل فيما يدعي انه عقد مؤثر عدم
كونه كذلك والاسناد بزعمهم انا فاسد فيما اشترط عقد بشرطه كان فاسدا بدونه وان صدق
عليه انه عقد في اصطلاحهم وكذلك ما شك في ورود النهي عنه وذلك انه قال بعد ان ذكر ان هذه
العمومات لا تغني عن تاصيل عدم الصحة ما حاصله انا اذا اردنا مثلا اثبات صحة بيع من البيوع وقع
الشك فيه من جهة احتمال اشتراطه البيع فلا ريب في ان اثباتها يتوقف على امور احدها ثبوت كونه بيعا
حقيقيا

حقيقيا في اصطلاح الشرع وذلك يستدعي بذل الجهد من المجتهد في تحقق اصطلاح الشارع او عرف
اهل زمانه فاذا اصفر او لم يتضح بهما وضعه باستعمال الحقيقي في العرف او اللغة وضم اليه اصالة
عدم التغيير فهنالك الثاني كونه من الافراد المتعارفة للبيع الحقيقي اذ قصارى المفرد المحلى الالف
واللام ان يتبادر منه الافراد المتعارفة ولو سلم عمومه فربما كان هذا الفرد من الفرد الفرد النادرة فلا ينبغي
الثالث تحقق شرائط البيع فانه عبارة عن نقل ملك العين بدون المنفعة من اول قريب كونه بصيغة
مخصوصة فلا بد من تحقيق ذلك ليبتني عليه النقل المخالف للاصل ومراعاته فان ما شك في
شرطيته هيهنا فهو شرط بخلاف العادات على ما تقدم الرابع ان لا يرد فيه نهي كما جاء في بيع المزابنة
والمحاقلة ونحوها من البيوع التي نهي عنها فانا ان قلنا باقتضاء النهي الفساد كما هو مقتضيه فلا
كلام والا فالمدار اذا كان حلية البيع وتحريمه فقد رجع الى اصل الاصيل ويحق ان نقول اما الاول وان
وبالجملة ما يتوقف على مراعاته صدق الاسم وتحقق العقد فنعم واما ما عدا ذلك فالاصل عدمه
اما قولهم الاصل في تصرفات المسلم الصحة فقد وجدنا طريقة المسلمين مستقيمة في سائر الاعصار
على الحكم بذلك من غير نكير كلما وردوا على معاملة عقدا او ايقاعا او غير ذلك حكموا بصحتها او بنوا
عليها ما لا يجوز استنادا الا على الصحيح ولا يتوقفون لحمله صدوره من جهل او غفلة او قهر او لم يجتمع
الشرائط او كان هنالك بعض الموانع كيف ولو انفتح هذا الباب لفسد النظام وبطلت الاحكام
اما الاصل الثاني اعني اصل عدم القبض الصحيح فليس الاصل فيه بمعنى القاعدة وان خطابات
خطابات الشرع بدل عليها او يكون مدركا لها كالادلة بمعنى الراجح اذ الرجحان ان لم يكن في جانب الصحة
فليس في جانب العدم وانما هو اصل العدم والاصل الاستصحابي فانه كان ولم يكن هنالك قبض اصلا
لا موصوفا بصحته ولا بنقيضها واقصى ما ثبت بعد ذلك مطلق القبض وبقي وصف الصحة على
اصل العدم واما قوله الاصل عدم معرفة المشتري بصفة المبيع فقد ذكره في المثال الرابع من امثلة
تعارض الاصلين وذلك انه قال وكذا لو اختلف البايع والمشتري في تغير المبيع وهو مما يحتمل تغيره
فالاصل عدم التغير وصحة البيع والاصل عدم معرفة المشتري بهذه الصفة التي هو عليها الان
فان حاصل دعوى البايع ان المشتري علمه على هذه الصفة ثم ايده هذا باصالة عدم وجوب الثمن
على المشتري الا بما يوافق عليه قال ويقوى اذا كان دعوى المشتري حدوث عيب في المبيع بعد

الرؤية وقال البايع كان حاصلا حال الرؤية لان الاصل عدم تقدم العيب على الزمان الذي يدعي
المشتري حدوثه فيه ثم قال اما لو ادعى المشتري اشتماله على صفة كمال حال الرؤية كالسمن والصنعة
وهو مفقود حالا فانكر البايع اشتماله عليها فانه يرجح البايع لاصالة عدم تلك الصفة قلت فرض
المثال فيما اذا اشترى الغايب على الرؤية السابقة فلما قبضه ادعى التغير وانكر البايع وكان على المصـ
ان يشير الى الفرض ليعلم ان المدعى اصالة عدم علم المشتري بصفة المبيع مع فرض سبق الاطلاع
عليه وان المراد عدم معرفته بخصوص هذه الصفة التي هي مورد النفي والاثبات فكان الاولى به ان ياتي
باسم الاشارة كما في اصل العبارة ثم ما عدا الثاني من الاصول التي اعتبرها الشهيد ره في هذا المثال
يرجع الى اصل العدم والكلام فيه وانما الكلام في ترجيح جانب المشتري مع ان للبايع اصالة عدم التغير
واصالة صحة البيع وليس للمشتري الا اصالة عدم العلم بالصفة الحاضرة واصالة عدم وجوب الثمن
ويقابلهما اصالة عدم تعلق البيع بالمتغير واصالة عدم علم البايع بالتغير واعتبار الظن الحاصل
من امثال هذه الاصول في الاحكام الشرعية مما اشكل الضعف وعدم اعتبار الناسي لمورد هذا
بخلاف اصالة صحة العقد واصالة عدم التغيير اما الاول فللاجماع وتوقف استقامت النظام عليه
واما الثاني فلانه عبارة عن الاستصحاب في الموضوع والحكم ببقاء ما كان على ما كان وهو ايضا مما لجاء
مع ان تعويل الناس في معاملاتهم وسائر امورهم عليه ولذلك ارسى الشارع قواعد شرعه عليه و
بالجملة فالظن الحاصل من مراعاته معتبر شرعا وعرفا نعم اذا ادعى المشتري حدوث العيب قال البايع
انه كان قبل الرؤية كان للمشتري اصالة تاخر الحادث وهو راجع الى استمرار العدم وهو استصحاب للعدم
السابق فيتعارض الاستصحابان ويبقى للبايع اصل صحة العقد وهو اصل قوي لا يعارضه شئ فان الاصل
استصحابا او غيره والاشبه انما يكون التعلق به حيث التعلق في مقابلته بالاستصحاب واصل العدم
انما عقد الايقاع الا هو مغنيا لما كان عما كان ويحدث ما لم يكن فلو اعتبر لبطل من اساسه وبالجملة
فهذا الاصل مبني على بطلان الاستصحاب لان العقد سبب التغيير والحكم بصحته مبطل التعلق بعد
التغيير والحكم ببقاء ما كان على ما كان واما قوله وقد يتعارض الاصل والظاهر فقد ذكره بعد الفراغ من
تعارض الاصلين في فوائد كانت هذه هي الثانية حيث قال الثانية قد يتعارض الاصل والظاهر فيقع
ترجيح احدهما وجهان وصورة كثيرة ثم مثل بغسالة الحمام وثياب مدمن الخمر وشبههم وطين الطريق
ويحكى

ويحكى عن الاصحاب في الاول ترجيح الظاهر وفي الاخيرين ترجيح الطهارة ثم ضرب لذلك امثلة اخر ثم قال
موضع الخلاف في تعارض الاصل والظاهر ليس عاما للاجماع على تقديم الاصل على الظاهر في صورة دعوى
بيع او شراء او دين او غصب وان كان المدعي في غاية العدالة مع فقد العصمة وكان المدعى عليه معهودا
بالتغلب والظلم كما اجمعوا على تقديم الظاهر على الاصل في البينة الشاهدة بالحق فان الظاهر الغالب صدقها
وان كان الاصل براءة ذمة المشهود عليه ومحلة القول في ذلك انه ان دل الدليل كالاجماع على تقديم
احد الامرين فلا كلام والا فالاصل مقدم لوقوع التعارض بين ما هو حجة وما ليس بحجة ومن ثم اشتهر
حتى عد في القواعد اذا تعارض الاصل والظاهر قدم الاصل الا ما استثني ويريدون بالاصل الاستصحاب
كما في التمهيد وقضي التفصيل وانت اذا تتبعت وجدت جميع ما قدموا فيه الظاهر على الاصل الا ما ثبت
خارجا بالدليل كما في الشك بعد الفراغ من العمل وتنزيل الظان منزلة العلم اذا شك في طلوع ودخول الوقت
عند عدم التمكن من العلم وغيبة المسلم بعد العلم بالنجاسة وعدم قبول قول من يدعي الجهل بالضروريات
ونحو ذلك واما قوله الاصل عدم تقدم الاسلام فقد ذكره في بعض امثلة تعارض الاصل والظاهر وذلك انه
قال ولو تنازع الزوجان بعد موتها في وقت الاسلام فالظاهر ترجيحها فتجب النفقة ويحتمل ترجيح
دعوى الزوج لاصالة البرائة من النفقة بعد الردة واصالة عدم تقدم الاسلام والظاهر بقاء ما كان
على ما كان ولقائل ان انا كان الظاهر بقاء ما كان على ما كان كان الاصل والظاهر للزوج وتعاضد الاصل
والظاهر فاين ما الظهور المقابل للاصل ويجاب بان هذه اصول تعاضدت من جانب الظهور المقابل
للاصل ويجاب بان هذه اصول تعاضدت من جانب الزوج اصل البراءة واصل العدم والاصل الاستصحابي
واما الظهور المرجح لدعوى الزوجة فصدور الاسلام امر قلبي يرجع الى اعتقادها وهي اعلم به وانكار
الزوج له انكار لما لا طريق الى العلم به ومكابرة من لا يعلم لمن يعلم ولا ريب ان الظهور لها الا هو واما قوله
الاصل عدم صحة العقد فقد ذكره هيهنا ايضا حيث قال الاصل والاختلاف في شرط مفسد للعقد
فيرجح فيه جانب الظاهر على اصالة عدم صحة العقد وعدم لزوم الثمن وكانه عطف على الامثلة الاول
او كما في الحاكم لا الاختلاف في شرط مفسد للعقد فانه مما تعارض فيه الاصل والظاهر ايضا
وذلك كان يتنازع البايع والمشتري بعد الاتفاق على العقد في اشتراط البيع بشرط مفسد للعقد
يقول المشتري للارادة فساد العقد للبايع انك قد شرطت بيعه من ابن له مفسد يحل حراما او يحرم

العالم

حلالا كاشتراط تمليك الحر او جعل الزبيب خمرا او نحو ذلك وينكر البايع هذا الاشتراط فقد تعارض
ههنا الاصل والظاهر فللبايع الظاهر والمشترى اصالة عدم صحة العقد من حيث ان الصحة مشروطة
بالسلامة من المفسدات والاصل عدمها واصالة عدم وجوب اداء الثمن الا بما يوافق عليه والرجحان
للظاهر وانت تعلم ان اصالة عدم صحة العقد انما هى فى اصل السببية والوضع الشرعى اما حيث يقع
العقد فيشك بل وقع على وجه صحيح او باطل فلا ريب ان الاصل هو الصحة كما مر عن قريب ثم قال
وكذا فى فوات الشرط فى الصحة يريد ان الاختلاف فى فوات شروط الصحة كالتقابض فى بيع الاثمان
كالاختلاف فى الشرط المفسد فى تعارض الاصل والظاهر فليدعى الفوات اصل العدم وللاخر الظاهر
والكلام فيه كما تقدم واما قوله الاصل السلامة من العلة فقد قال بعد ذلك وربما جعل حيض الحامل من
هذا الباب لان الظاهر انه دم علة تخلف والاصل السلامة والظاهر الغالب عدم حيض الحبلى فيكون
لعلة وهو ضعيف فقوله والاصل السلامة هنا هو الذى كلام المصنف لان المراد السلامة من العلة ود
يريد هذا الباب باب تعارض الاصل والظاهر وذلك ان قضية غلبة انتفاء الحيض فى الحبلى كونه دم
علة وهو منشا الظهور واصالة السلامة من العلة يقتضى كونه حيضا فالاصل الحيض والظاهر العلة
وقد تعارض الاصل والظاهر واما قوله الاصل فى اللفظ الحمل على الحقيقة الواحدة فقد جعله عنوان قاعدة
ثم قال فى المجاز والمشترك لدليل خارج يريد انه لا يصار الى المعنى المجازى والى كلا معنيى المشترك الا
بدليل خارجى وتفريع امتناع الحمل على المعنى المجازى من دون دليل على اصالة الحمل اللفظ على الحقيقة
وامتناع الحمل على كلا معنيى المشترك على اصالة الحمل المشترك على حقيقة واحدة فاخبر بانه اراد بقوله
الاصل فى اللفظ الحمل على الحقيقة الواحدة تاسيس اصلين احدهما ان الاصل فى اللفظ الذى حقيقة
ومجاز هو الحمل على الحقيقة دون المجاز والثانى ان الاصل فى اللفظ المشترك بين حقيقتين او اكثر هو
الحمل على حقيقة واحدة اى ان المتكلم لم يرد ما وضع له الا معنى واحد والعبارة ظاهرة فى الثانى
وكيف كان فهذان اصلان والاصل فيهما بمعنى الراجح غاية ما هنا لك ان تاسيس الاول لاكلام فيه
واما الثانى فالاكثرون على خلافه من العارفين وهم على النافين منع واحتمل عند الاطلاق حمله على الاول لانه يرى
ان استعمال المشترك فى جميع معانيه حقيقة كما يحتمل ارادة كل واحد من المعانى بانفراده كذا يحتمل
ارادة الجميع بل يتجاوز ذلك فيحتى اوجب تنزيله عند الاطلاق على الجميع فكان ذلك عنده هو الاصل

وحمله على

وحمله على الحقيقة الواحدة على خلاف الاصل وقد قال الشهيد اذا علق الظهار حتى يرى جميع سمات
الحيوان واراد بذلك مقالة الشافعى فان النكرة حيث تكون بمكانة نكرات متعاطفة بعدد معانى العين
فلا يقع ظهارا حتى يرى من كل نوع فردا الا اذا قصد نوعا بعينه فيقع برؤيته والحق ما عليه الاكثرون
بل التحقيق امتناع الاستعمال ولو على ضرب من المجاز لعدم ثبوت التجوز فى المجاز لاشتراط نقل الاحاد حتى
فعله وانت اذا قلبتها ظهر البطون وسبرت جميع محاورات اهل اللغات لم تكد تعثر يوما على من يستعمل
المشترك فى اكثر من ولحد على ان يكون كل واحد منه مورد النفى والاثبات حتى يقول نحيى العين
هو ما يرى بالورق والعين الماء وعين الشمس مثلا او كرة القرء وهو يريد الحايض والطاهر واذا امتنع
استعماله فيه فكيف يصح تنزيله عليه واما قوله الاصل فى الكلام الحقيقة فان كان فى تعرف الارادة بعد
العلم بالوضع اى الاصل فى الكلام الحقيقة فان كان فى تعرف الارادة وحمله عليها فى الكلام والا انتقل
الى باب المقام واختل النظام وان كان فى تعرف الوضع فقد عرفت الخلاف فى باب الحقيقة وان السيد
ومن تبعه ومن نحا نحوه يذهبون الى القول بهذا الاصل على الاطلاق والاكثرون على التفصيل بين متحد
المعنى ومتعدده فيعتبرون بين الاول ويمنعون فى الثانى ثم اتى تراتبه بقوله قاعدة لا يستعمل
اللفظ الصريح فى غير بابه الا بقرينة فاذا اطلق حمل على موضوعه كاستعمال السلف فى البيع بقرينة
التعيين فلو لم يعين نفذ فى موضوعه واشترط شروط السلف لان الاصل فى الاطلاق الحقيقة فان
كان الذى حكاه المصنف هو هذا كان بالمعنى الاول ولا اشكال اصلا واما قوله الاصل تبعيض تعلق الحكم على
مدلول اللفظ انه لا يتعدى الى غير مدلوله فهى قاعدة ذكرها بعد قواعد الاجتهاد قبل البلوغ الى منتصف
الكتاب بنحو نصف العشر وحاصله انه اذا تعلق حكم بشئ لم يتخطه الى غيره عقلا كان او نقليا او
غير ذلك فلا يسرى بيع الامة وعتقها او هبتها او المصالحة عليها الى ولدها ولا الدار الى ما فيها ولا
الوكالة فى حل الامور الى ادناها ولا النية فى عمل الى اخر كنية الفريضة الى نافلتها وهكذا وكان فى
التكاليف والاسقاطات والوضع واصالة هذا الاصل مما لا كلام فيها وكذا ينضمها اصل العدم وقد
خولف هذا الاصل فى مواطن دل الدليل فيها على السراية ذكر بعضها الشهيد فقال منها العتق فى
الاشقاص الا فى الاشخاص الا على مذهب الشيخ من السراية كالعفو عن بعض الشقص فى الشفعة على احتمال
وعن بعض القصاص فى النفس على وجه والسراية فى نية الصوم من اول النهار ويحتمل سراية ثواب الوضوء الى

المضمضة والاستنشاق اذا نوى عند غسل الوجه انه يغسل عضوا واحدا او يكون الفرق بينه وبين الصوم
بان بعض اليوم مرتبط ببعضه بخلاف الوضوء فانه لا يرتبط بالمقدمات ومن السراية تسمية الاكل
فى الاثناء اذا قال على اوله واخره بعد نسيان التسمية وسراية الظهار المحرم عنه وهذا من الغريب
ان الشخص يسرى الى الكل من غير عكس كما قال انت على كامى ومثله الا بيلاد ويختص بالجماع قبلا ن
يسرى على احتمال هنا لو ثم ما ذكر فى هذه القاعدة وقد يوجه قول الشيخ بعقالته فى الحمل وانه جزء
من الحامل يدخل فى البيع فكان شقصا ويتوجه انه على ذلك لا سراية وقد توجه السراية فى الشفعة
بلزوم تبعض الصفقة بانها او لا تقبل القسمة ومن ثم اذا ورثها جماعة فاما ان يشفع الكل او
يدعوا لانهما ان اقتضى فلان انتفاء التبعيض ما انه يجرد العفو عن البعض يسرى على الاخر قهرا كما
فى العتق على ما هو معنى السراية فلا و بالجملة فهذا الاصل اصل لا يجوز الخروج عنه الا بدليل وقد
يجاب بانا لا نريد بالسراية اكثر من التسبيب ولما افضى الاعراض عن البعض باعتبار نهاية الغودية
الى سقوط الشفعة فيه وانجر ذلك الى سقوطها فيما شفع فيه لعدم قبولها للقسمة كان انتفاء
الشفعة سببا لانتفائها فى البعض الاخر وهى السراية التى يريد فبان بطلان ذلك الاحتمال ورد
وجهة السراية فى القصاص فى النفس بعدم قبوله للقسمة ويتوجه عليه ما مر والسراية فى الوضوء
لا وجه لها واطلاق اسم الوضوء على المجموع ما لم تتقدم النية ثم ونية الصوم فى الاثناء انما تتعلق
بالكل لا بالبعض فلا سراية نعم تعلقها بما مضى خارج عن الاصل اخر وهو ان النية انما تصلح ما تاخر عنه
لكن دل الدليل هنا على تاثيرها فى الماضى وليس من باب السراية اذ السراية هى ان يتعلق بالبعض
فيسرى الى الاخر قهرا ومسئلة الظهار ليست من باب السراية بل من باب الوضع ومن هنا تنتفى الغرابة
التى استغربها الشهيد لان الظهور فى العكس وكذلك احتمال الايلاء ان تم واما قوله الاصل عدم تحمل الانسان
عن غيره ما لم تاذن له فيه وظاهره بقرينة الاستثناء ان المراد هو ان الانسان لا يتحمل عمل غيره
ويكلف به ولا يقوم عمله مقام عمل اخر ويكفى عنه الا باذنه ويحل هذا الى اصلين اصالة عدم تكليف الانسان
بعمل الاخر واصالة عدم قيام عمل الانسان مقام عمل اخر وهما قطعيان اما الاول فالاصل فيه البراءة واما
الثانى فلان الشغل اليقينى لا بد فيه من البراءة اليقينية ولا براءة الا بتولى العمل بنفسه انه هو المعقول
من التكليف لكون لا وجه لاذن اعتبار الغير اذ لا مدخل له فى شئ منهما الا فى تكليف غيره ولا فى سقوطه عنه

كما هو

كما هو واضح انما المدار على اذن الشارع على ان قضية مفهوم المخالفة انه ما يحمله عن غيره اذا اذن له فيه
وتنزيلها على ارادة اذن الشارع مع خروجه عن قانون اللغة وشدة بعده عن الظاهر يبطل الاستثناء
من راس فان جميع ما استثنى من تكليف الولى بصلوة الميت وصيامه واعتكافه وللاب بمهر ولده
الصغير والغنى بفطرة واجب النفقة ومن يعول به وقيام قراءة الامام مقام قراءة الماموم و
كفايتها فيها وغير ذلك مما ذكره فى هذه القاعدة مما اذن فيه الشارع وانتهى الشارح فى اختيار
كون الاذن اذن المكلف دون الشارع لكنا نستشكل فى تاصيل هذا الاصل اذ لا دليل عليه ويجاب
بامكان ان يكون المراد بالاصل هنا الغالب فانه بعض معانيه ويكون المعنى ان الغالب فى
مواضع التحمل عدم جوازه مع عدم الاذن من المتحمل عنه وكل دعوى الغلبة الحق انا قد انا قد
جلالة وقد عرفت ما فيه وما استشكله غير وارد وانما الوارد ما اهمله من ان اذن الغير لا دخل
له فقد بطل الوجهان فى الاذن اما اذن الشارع فلبطلان الاستثناء واما اذن المتحمل عنه فلعدم
مدخليته فى صحة التحمل والقيام وكان الشهيد يريد ان الاصل هو ان الانسان ليس له ان
يتولى عمل غيره ويباشره ويتحمله عنه من بيع او ابتياع او عقد او ايقاع او غير ذلك من الاعمال
الا باذنه عدا ما استثنى فان فيه تولية عمل مزيد ودون مراعات اذن وهذا اصل عقلى يرجع الى اصل
العدم فان قلت ان قصرته على المعاملات لم يحسن استثناء ما جاء فى العبادة لعدم دخوله وان
اطلقته ورد انه لا مدخل لاذنه فى صحة التحمل والقيام بالعبادة قلت الغرض ان ليس للانسان
عقلا وشرعا ان يتولى اعمال غيره كيف كانت بدون اذنه الا ما استثنى وانه لحق فلم يبق الا
اقتضاء مفهوم المخالفة انه اذا كان له ذلك وانه لكذلك لا من جهته لا مطلقا وكيف كان فالاستثناء
ما ذكرنا هو من المنطوق مع ان المفهوم انما يعتبر اذا لم يكن لتقييد وجه سواه ولم يمنع منه
مانع واما قوله الاصل ان كل احد لا يملك اجبار غيره فقد ذكره بعد القاعدة السابقة بلا فصل
وحاصله انه ليس لاحد ان يجبر غيره على عمل الا ما دل الدليل على استثنائه واصالة هذا الاصل ثابتة
باصل العدم بل بالضرورة من الدين وقد ذكر الشهيد من المستثنيات اجبار السيد اجبار رقيقه
على النكاح قال وليس لرقيقه اجباره عندنا واجبار الاب والجد الصغيرة والمجنون والصغير بحكم
والمجنون الكبير اذا كان النكاح صلاحا لظهور امارة التوقان او رجاء الشفاء المستندا الى الاطباء

قال ولو طلب البالغ بكرا النكاح اجبر الاب والجد على تزويجها ان قلنا لا ولاية اليها او بالاشتراك وقيل يجبر الولي على تزويج الصغيرين عند ظهور الغبطة لهما نظرا قال وكذا يجبر الولي على تزويج السفيه والاقرب
ان اجبار السفيه مع الغبطة والمضطر يجبر صاحب الطعام وصاحب الطعام يجبره اذا امتنع من الاكل
واشرف على التلف واما قوله الاصل في الاحكام التابعة للمسميات انه تناط بحصول تمام المسمى فبعد
السابقة بقاعدتين ونص العبارة على ما في نسختين صحيحتين عندي الاحكام التابعة للمسميات
الاصل انه تناط بحصول تمام المسمى ومعناه ان الحكم اذا علق بشي وبني عليه كانقضاء العدة بوضع
الحمل الثابت بقوله حتى يضعن حملهن توقف ثبوته على تحقق ذلك الشي بتمامه لان الشي ظاهر
في تمامه فلا يتحقق الانقضاء في المثال الا بخروج الولد اجمع وذلك ان الوضع خروج الولد والولد اسم
للكل وكذلك الوصية يشترط في تعلقها بخروجه باجمعه حيا ومثله في التعليق اجزاء الحج اذا مات بالتمام
المحرم بعد دخوله الحرم فيشترط دخوله اجمع وفي الطواف خروجه بجميع بدنه واما قوله الاصل عدم
تداخل الاسباب ففي اواخر الكتاب في قواعد العبادات والنظر على ما في غير نسخة الاصل في الاسباب
عدم تداخلها وهذا الاصل قد مر الكلام عليه وان سببية الاسباب قاضية بتاثير كل منها
فكان الاصل فيه بمعنى الراجح القطعي او استصحاب التاثير حال الانفراد الى حال الاجتماع واما
قوله الاصل في البيع اللزوم فبعد القاعدة السابقة باثني عشر ثم قال وكذا في سائر العقود ثم
اشار الى انه قد يخرج من هذا الاصل بعلل خارجية كخروج البيع الى الفسخ والانفساخ بامور
منها اقسام الخيار المشهورة وخيار فوات شرط معتبر او وصف معين او تلف المبيع المعين
او الثمن المعين قبل القبض او في زمان الخيار للمشتري وان كان لجهة والاقالة والتخالف عند
التخالف في تعيين المبيع او الثمن او تقديره على قول او تبعيض الصفقة ونحو ذلك قال واما
سائر العقود فمنها ما هو لازم من طرفيه كالنكاح والاجارة والوقف والصلح والمزارعة والمساقاة
والهبة في بعض الصور والضمان بما قسامه عدا الكفالة وفي السابقة قولان ومنها ما هو جائز
من طرفيه وهي الوديعة والعارية والقراض والشركة والوكالة والوصية والجعالة لانتظام المصالح
بجوازها والانرغب عنها اكثر الناس للمشقة بلزومها وفاقا ويلحق بالوكالة تولية القضاء والا
والمصالح المعينة من قبل القاضي وقيل لا يجوز عزل القاضي اقتراحا فيكون لازما من طرف

واماعزل

واما عزل نفسه فجائز عنه وجود من هو بالصفات عدا الا تعين البقاء ومنها ما لازم من طرف
جائز من آخر وهو الرهن وكفالة البدن وعقد الذمة والامان قيل والهبة من ذي الرحم او مع
القربة او مع التعويض او مع التصرف قال ويظهر اللزوم من الطرفين اذ لا يجب على الواهب العقد نفسخ
المتهب لانه مال صحيح اما الكتابة فقد قال ابن حمزة بجوازها مشروطة من الطرفين ومطلقة من
طرف العبد والشيخ وابن ادريس على لزوم المطلقة من الطرفين والمشروطة من طرف السيد والفاضل
على لزومها من طرفيها ومنها ما يكون في مبدئه جائزا ثم يول الى اللزوم كالهبة بعد القبض وقبل الا
الاربعة السابقة والوصية قبل الموت والقبول وتلزم بعدهما هذا تمام ما في القاعدة والدليل على
ثبوت هذه القاعدة الجملة قوله عز من قائل اوفوا بالعقود وهو ان المصلحة الباعثة على شرع البيع
وغيره من العقود الناقلة للعين او للمنفعة ووضع ما يدل على الانتقال يقتضي ان يكون على
وجه اللزوم لكونه جاريا في مطلق العقد حتى يتناول ما ليس بناقل بانا واما قوله في الجائز لانتظام
المصالح بجوازها آه فان ذلك قاض بان جوازها على الاصل وقد يقال ان وضع العقد وجعله
سببا للغرض المقصود يقتضي ذلك فان الظاهر المتناق من الجعل التقرير وقوله المقرر كالوالي و
نحوه هنا سبب لهذا انما هو اللزوم ولا ينافي ذلك اقتضاء المصلحة وقضاء الحكمة بالجواز في بعض
المواطن كالعقود المذكورة او من احد الجانبين كالقسم الثالث او في حال دون حال كالرابع
فان هذا باعتبار نفس الامر وذلك باعتبار ظاهر التقرير والجعل وعلى هذا فالخيار في البيع و
غيره على خلاف الاصل يحتاج الى دليل وكذلك جواز ما جاز من العقود مطلقا او مقيدا او من
الناس من يذهب الى ان الاصل في العقود الجواز متعلقا باصل العدم فان اللزوم امر زائد بل
في اثباته من دليل ولو لم يكن عندنا الا نص الكتاب لكفى في الاصل مع النص بل التحقيق ان مجرد النقل
كاف في اللزوم اذ لا بد في الانتقال ثانيا من دليل واما قوله الاصل في العقود الحلول فبعد هذه
بعشر والنص الاصل الحلول في العقود والمعنى ان الراجح المقطوع به في العقود حلول التاثير
وذلك لان العقد ايقاع واثر الايقاع مقارن له بالبديهة فلا يتبعه على احداثه بمجرد الايجاب
والقبول فعقود المعاوضة ينتقل كل من العوضين الى ملك صاحب الاخر عينا كان كما في البيع
والهبة المعوضة والصلح على الاعيان او منفعة كما في الاجارة والنكاح وفي غيرها يترتب الاثر انتقا

ملك كما في الوقف والهبة التي لم تعوض والضمان والجعالة ونحو ذلك او غيره كالوكالة والوديعة
والعارية والشركة ونحوها ثم بالانتقال والتاثير يتحقق التسلط على التصرف فيما انتقل اليه من
عين او منفعة ويثبت له الحق الذي حدث له بواسطة العقد ككونه وكيلا او مستعيرا او شريكا
او نحو ذلك فكان ذلك اصلا اصيلا لا يجوز الخروج عنه الا بدليل وحج فاذا وقع العقد كان له المطالبة
في الحال الا ان يضرب اجلا او يكون ملحوظا في العقد كما في السلم بالنسبة الى المثمن واما قوله الاصل
في الميراث النسبي التولد وفي السببي الانعام بالعتق فبعدها باوراق في قواعد الميراث والنص
هكذا الاصل في الميراث النسبي التولد نحو ولد شخصا ترتب عليه طبقات الارث وفي الميراث
السببي الانعام بالعتق والضمان او الولاية والنسب مقدم لانه اصل الوجود ثم العتق لانه اصل في
وجود العتيق لنفسه ثم الضامن لانه منعم خاص ثم الامام عم هذا تمام القاعدة والمراد بالاصل
ههنا معناه اللغوي اعني ما يبتني عليه فان العلة التي يبتني عليها النسبي هو التولد والعلة التي
يبتني عليها السببي هي الانعام وان كان له علة اخرى وهي الزوجية وغرضه بيان وجه ترتيب طبقات
الارث وقوله نحو ولد شخصا آه بيان ان المولود اذا ولد امكن ملاحظة الطبقات الثلث باعتبار
فهو بالنسبة الى ابيه من الطبقة الاولى والى اخيه واخته من الثانية والى بني اخيه او بني اخته من الثالثة
وهو ترتيب معنى الطبقات عليه والمراد ان ما وراء طبقته لا ترث مع وجود طبقته وهكذا لا ترث
طبقة متاخرة مع وجود المتقدمة فاول الطبقات الولد والاب ثم الاجداد وان علوا والاخوة
وان سفلوا ثم الاعمام والزوجية تجامع الجميع فلا ترتيب بينها وبين غيرها وليست من الطبقات
فمن ثم اعرض منها وضمان الجريرة عقد يقع بين الاثنين بقول احدهما دمك دمي وحملك حملي و
ثارك ثاري وحربك حربي وسلمك سلمي ترثني وارثك فيقول الاخر قبلت فيلزمهما جميع ما اشتمل
عليه العقد ويتوارثان عند انتفاء الطبقات الاربع السابقة واما قوله الاصل في هيئات
المستحب آه فالخامس ذكر في اخر الكتاب قال وقد خولف في مواضع منها ترتيب الاذان وصفه
الاصحاب بالوجوب ومنها رفع اليدين في جميع تكبيرات الصلوة وصفه المرتضى بالوجوب
ومنها وجوب القعود في النافلة والقيام تخييرا ان قلنا بعدم جوازها الا ضطجاع وهذا وترتيب
الاذان بمعنى الشرط منه ووجوب الطهارة للصلوة المندوبة يسمى الوجوب غير المستقر انتهى و

امتناع

امتناع زيادة الوصف على الموصوف باعتبار لزوم اجتماع النقيضين وذلك لان الموصوف مع
صفته التي هي في الحقيقة جزء صوري له فكان الاتيان بهما معا مستحبا فلو جاز ان يكون الاتيان
بالصفة مع ذلك واجبا لزم اتصافها بالاستحباب والوجوب في حالة واحدة وذلك تناقض فان
مقتضى الاستحباب جواز الترك ومقتضى الوجوب امتناعه فكان الاصل على هذا بمعنى الراجح القطعي
ويتوجه انه ان اراد بقوله ان تكون مستحبة ظاهرة منعنا مخالفة الامثلة المذكورة لهذا الاصل اذ الهيئة
في جميعها مستحبة بمعنى جواز تركها بترك ذيها وان اراد به انه لا تزيد على الاستحباب ولو بمجامعه
من اللزوم الشرطي كما يشعر به الاستثناء والا فالهيئة في جميع ذلك كما عرفت مستحبة كذي الهيئة
منعنا عليه ثبوت هذا الاصل اذ لا دليل بل نقول ان الاصل بالعكس وهو ان تزيد هيئة المستحب
بالوجوب الشرطي الذي هو عبارة عن لزوم الاتيان بها مع المركب وان كان الكل مستحبا وذلك لان
العبادة توقيفية والاصل فيها المنع لحرمة التشريع فاذا وضعت عبادة مستحبة على هيئة من الهيئات
امتنع الاتيان بها على هيئة اخرى للاصل المذكور والتشريع فكان الاصل في هيئة كل مستحب ان تزيد على
استحبابه بالوجوب الشرطي فكان هذا مما اطلق عليه اسم الاصل وليس باصل وقد سبق له غيره وبالجملة
فاطلاق اسم الاصل في جميع هذه المقامات صحيح الا في الرابع هذا احدها الثاني قوله الاصل عدم صحة العقد
لما عرفت من ان معناه انما هي باعتبار اصل السببية والوضع وهنا انما استعمله عند الشك في كيفيته وقوعه
والاختلاف في اشتراطه بشرط معتبر ومعلوم ان الاصل هنا الصحة لا عدم الصحة الثالث قوله الاصل
عدم تحمل الانسان آه فانه لم نعرف ما اراد به وعلى ما ذكرناه انه لا يكون له وجه صحة الرابع قوله الاصل
في الميراث آه لما عرفت من انه لغوي والاطلاق في الاصطلاح انما ينزل على الاصطلاحي ثم رفع اليد
في التكبير ليس بهيئة وانما هو على القول به واجب آخر مقارن للتكبير ان قلنا بان الحده بابتداه
انتهائه بانتهائه او متصل به ان قلنا بانه بعده اذ ما هيئة التكبير وهيئته قولنا الله اكبر ثم ان كان
غرض المصنف حكاية كلما اطلق الشهيد عليه اسم الاصل فقد اهمل كثيرا وان كان ما يهتم بشانه ويعظم الجدوى
النفع والتفريع عليه لم يحسن حكاية مثل اصالة عدم العلة وعدم الكون مع ان الشهيد قد لم يجعلها عنوان
قاعدة بل ساقهما في الترجيح مع انه ربما اهمل ما يهتم به كما ذكر في القاعدة التي ذكر فيها اصالة الحلول في
العقود من ان الاصل تسلط المالك على التصرف في ملكه وهذا اصل جليل ينتفع في ابواب المعاملات

والحق ان عن ضعيف جدا التمثيل **قوله** وفى الاكثر الخروج مواضع آه يريد انه فى اكثر هذه الاصول يستثنى

بعض ما خرج عنها **قوله** وانت بعد ملاحظة آه انت تعلم ان اقصى ما ينتفع بمعرفة الشرايط من نحو

ما صح الاستدلال عليه بالاصل مطلقا تما الخصوصية وما فضل كان نعرف بملاحظة الشرط الاول صحة

الاستدلال باصل البراءة على برائة كل من ادعى عليه من دون بينة بل وعلى نفى من التكليف بكل ما يريد فيه

دليل جواز قيم استعمل الماء وساير المايعات المجهولة الحال من وجوب التطهير للصلوة او غير ذلك مما لا يحصى

وفساد الاستدلال به فى مسئلة الاناء وهكذا لا معرفة كونه اصلا يصح الاستدلال به والرجوع اليه عند

عدم المانع وانتفاء المعارض كما هو المفروض على ما يقتضيه كلام السابق ويدل عليه قوله مثلا آه على

ان ما مثل به وجعله عنوانا لم يستعمل فساده من مراعاة الشرايط من مراعاة الفروع وقد عرفت ان هذه

الاصول لما رجع اكثرها الى اصل العدم وكان نسبتها اليه كنسبة الجزئيات الى كلياتها وكانت فى مقامات

مخصوصة يمكن ان تعرف ما يلزم من الخفض من اثبات تكليف او تضييق مسلم او عدم ذلك امكن ان تعرف

صحتها من فسادها بمراعاة تلك الشرايط مثلا اعتبار اصالة عدم بلوغ الماء كرا او اصالة عدم علم

القبض الصحيح او اصالة عدم معرفة المشترى بصفة المبيع قاض بثبوت حكم على من استعمل الماء

فى الاول وعلى البايع فى الاخير وهو وجوب رد الثمن مثلا وهكذا ان هذا يستلزم فساد جميع هذه

الاصول كما عرفت فى الكلام على الشرط الاول واما المثال المذكور فانما لم يحكم بفساده من مراعاة الشرايط

لانه لا يرجع الى اصل العدم لكن يظهر من مراعاة القاعدة الشرعية الحاكمة بثبوت الخيار قبل التفرق

انما كانت مدركا لفساده لما اثبتها على ان اللزوم عارض يحصل بالتفرق وغيره من الشرايط فكيف

يكون اصلا وانت تعلم انه بعد قيام الحجة على اصالة اللزوم وعدمه بل على اصالة عدم انتقال

البعض من انتقل اليه يمتنع اثبات حال بجهة غير الشيخ بالدليل **قوله** ليس له وجه قد عرفت

جهاته من العقل والنقل بل جريان هذا الاصل فى سائر ما خرج من الاصول اذ ما من اصل الا وقد

خرج عنه خوارج **الكلام على القسم الرابع** من الادلة العقلية **قوله** والحق آه تدقيق ان هذا الخامس قسيم

واحد مغاير لاصل البراءة وهو التمسك بعدم الدليل اما على الزائد كما فى الرابع او على الكل كما فى

الخامس والفرق بينه وبين اصل البراءة انك اصل البراءة تقول فى الاصل البراءة الذمة من خلاف

من الشغل من دليل وفى هذا تقول تتبعنا فلم نعثر على دليل ولو كان هذا الحكم ثابتا فى نفس الامر

الكلام على القسم الرابع

لنهض عليه دليل واحدهما غير الاخر والتى يتحدان ومقتضى الاول نفى التكليف وان جاز ثبوته

فى الواقع بخلاف الثانى فان مقتضيه نفى الحكم فى الواقع وبالجملة يصح التعلق بكل منهما مع فرض

انتفاء الآخر بل امتناعه اولست تتعلق باصل البراءة فيما لا تعم به البلوى ولا تتعلق بعدم الدليل

الا فيما تعم وتتعلق بعدم الدليل مع الغض عن اصالة البراءة حتى لو فرض عدم حجية هذا الاصل

وسبرت فلم نعثر على دليل اصح لك ان تتعلق فى الحكم بعدم ظهور الدليل اقصى ما هنالك انه بعد

ثبوت حجية اصل البراءة صار بحيث كلما صح لك ان تتعلق باصل البراءة فلعل التسامح فى دعوى

الاتحاد انما جاء من هذا ونحوه **والتحقيق** انا اذا فقدنا الدليل على الزائد او على تمام الشىء المتنازع

فيه فان توفر شرط صحة التعلق بعدم الدليل صح التعلق به وباصل البراءة والا فباصل البراءة

فكان الاخذ بالاقل عند عدم الدليل قد يكون لعدم الدليل وذلك اذا كان مما تعم به البلوى

ح فيدل على انتفاء الحكم فى الواقع وقد يكون لاصل البراءة فيدل على انتفاء التكليف ولما كان

التمسك باصل البراءة فى الاخذ بالاقل عند عدم الدليل ممكنا على كل حال عمت به البلوى ام لم تعم

كان الاخذ بالاقل ليس هو فى الحقيقة دليلا وان اشتهر هذا العنوان وحسن فى عداد الادلة

جعله فى المعتبر قسما من البراءة لان الدليل فى الحقيقة انما هو البراءة لا الاخذ بالاقل فانه مدلوله

وجعله فى الذكرى راجعا اليها فان التمسك به تمسك فى الحقيقة لما عرفت من انه مدلول لا دليل وكيف

كان فقد يقال ان الرابع ليس بدليل على حدة قسم اخر ان ما القسم الزائد المغاير لاصل البراءة هو الخامس

قوله واعلم ان التمسك بهذا القسم لا يكاد يصح آه اذا كان هذا القسم راجعا الى اصل البراءة كما حقق

وحكم بحجية اصل البراءة فيما تعم به البلوى فلا كلام فيه بل وحجية عدم الدليل وفيما لا تعم على

التحقيق فكيف يصح ان يقول ان التمسك لا يكاد يصح الا مع الدليل اذا قام الدليل من اجماع وغيره فالحجة

فى الدليل لا فى الاصل فان قلت عساه يريد بقيام الدليل على ثبوت الاقل الدلالة على الاقل لا

بشرط حتى يصح التمسك فى نفى الزايد باصل البراءة قلت ان الاخذ بالاقل عند عدم الدليل

انما يأخذ به اذا كان مجمعا عليه سواء عول على اصل البراءة او على عدم الدليل والكلام لا حد فى

ذلك انما الكلام فى نفى الزايد مع انه قوله والاشتغال الذمة آه يأباه **قوله** والاشتغال الذمة معلوم

المعلوم انما هو شغل الذمة بالاقل واما بالزايد فغير معلوم واصل البراءة ينفيه وكذلك استصحاب

حال العقل واصل العدم الصرف وعدم الظفر بالدليل لكن هذا يختص بما تعم به البلوى على ان المعروف

بين الاصحاب هو الاخذ بالاقل فى غير التكاليف كالديون ونحوها تمسكا باصل البراءة وانما يعرف الاحتياط

بالاكثر فى التكاليف كان يشك فى ان الفوايت عشرة او عشرون ونحو ذلك ونظايرهم بالفرق وانما نوجب الاحتياط

حيث يعلم القدر الواجب ويقع الشك فى الاداء فذلك الشغل اليقينى الذى يستدعى البراءة اليقينية

وقد تخيل بعض اصحابى للفرق بينهما وهو ان ما شك فيه من الفوايت يرجع الى الشك فى الاداء وذلك ان

مقدار التكاليف كالصلوة والصيام معلوم لدى المكلف بالفعل او بحيث يمكنه استعلامه فمن شك

فيما فاته من صلوة او صيام بعد بلوغه سنة مثلا كان ما كلف به منهما معلوما لديه وشك فيما فاته منهما

شك فى مقدار ما ادى لكون على ان يأتى عليه ما به وادى اليه منهما وشك فى مقدار ما ادى والمثال المطابق

الدين المضروب نحوما ايفوتها البعض ويشك فى مقدار ما فات وليس فى ذلك شك فيما ادى حتى يجد

بالاصل حال يجب الا المعلوم وهذا بخلاف ما شك فى ثبوته عليه من الدين فان الاصل برائة الذمة

منه الا ما علم اشتغالها به وكذلك الحال لو كان لتكليف ان كان بعينه المثابة كان يشك فى فوايت من صلوة الزلزلة

او الكسوف وهو لا يعلم كم مجموع ما وجب وكذلك النذر من صلوة او صيام او قراءة او حج او عمرة او صدقة

او نسك او غير ذلك حيث لا يعلم ما نذر فان الاصل فى ذلك البراءة ولا يكلف الا بما تطمئن به النفس

والذى يؤيد هذا دليل على ان القوم ما يأخذون بالاقل ويتعلقون فى نفى الزايد باصل البراءة لا يرجعون

التعلق بسبب الشغل اليقينى فى اثبات الزيادة المشكوك فيها عندهم الاخذ بالاقل فى الادلة كما

سيأتى تحقيقه فان **قلت** الشك بين متغايرين لم تطمئن النفس باحدهما افتراك تمنع من التكليف

باحدهما وتنفيه على علم فان اوجبتهما معا التحصيل يقين البراءة فالا اوجبت الكثير فيما اذا وقع

الشك بينه وبين القليل **وبالجملة** ان كان تحصيل اليقين واجبا وجب فى الكل والا لم يجب الفرق

بامكان التمسك باصل البراءة والاكتفاء باحد الامرين فى احدهما دون الاخر غير مجد **قلت** ان كان

الشغل باحدهما معلوما فعدم الشغل بكليهما معلوم ايضا ودعوى وجوبهما من باب المقدمة نوع فان

ذلك انما هو حيث يكون نفس المقدمة معلوما او يتوقف على شئ فيجب لوجوبه كالحج على قطع المسافة

او المحض ليشبه بغيره كما فى مسئلة الانائين اما الجاهل كثرة لدخول الواجب فلا والثانى فى اثباته رد

اقصى ما هنالك التخيير كما اذا جمعت الامة على قولين او ثلثة وهى طريقة الشيخ وغيره سكتنا ولكن انما

تلبقى الى التكليف بما ينبغى على الواجب لعدم المندوحة كما فى المتغايرين اما ما امكن التعلق فيه باصل

البراءة كما نحن فيه فلا **قوله** وقد عرفت ما فى حجية الاصل آه يشير بذلك الى ما ذكر من الشرط الثانى من

شرايط التمسك بالاصل اعنى عدم الافضاء الى الاضرار بمسلم من ان جواز التمسك باصل براءة الذمة

الحال هذه غير معلوم وحاصله ان المعلوم من جواز التمسك باصل البراءة انما هو حيث لا يكون هنالك ما

يدل على الشغل وذلك لا اختصاص حجية هذا الاصل به اعنى لزوم التكليف بما لا يطاق والتكليف بغير

المعلوم وقد قال صه رفع عن امتى ما لا يعلمون اما اذا علم اشتغال الذمة ولو فى الجملة كما نحن فيه فجواز التمسك

به ح غير معلوم لعدم لزوم التكليف بما لا يطاق للتمكن من الاتيان بما كلف به قطعا بالاتيان بكل ما

وقع به الاشتباه فيه من باب المقدمة ولعدم دخوله مثله فى الخبر ونحن **نقول** انه كان الكلام فى الاقل

الذى علم التكليف به فالكلام للحصر فيه وما كنا نتعلق باصل البراءة فى نفى ما علم بالدليل والاصل

يبقى بعد قيام الدليل وان كان فى الزايد الذى لم يقم على التكليف به دليل وانما اقتضاه الاحتمال العقلى

فالدليل والامارة لا تبلغ الحد الدالة ومن المحل التمسك باصل البراءة واى فرق بين الزيادة وبين تمام

الشئ بعد انتفاء الدليل كما هو المفروض وهل هو الا التكليف بغير المعلوم بما لم يعلم التكليف به من

قبل الشارع وهو التكليف بما لا يطاق والتمكن من الاتيان بالمشكوك فيه لا ينفيه فان لزوم التكليف

بما لا يطاق لم يجئ من عدم التمكن من الاتيان بالفعل بل من ارادة الامتثال بما لم يعلم ودون ان يعلم ما يريد

والا فنحن متمكنون من الاتيان بما لم يقع فيه شك ما لم اتراك توجب الجائز ان يريد كما تمكنا منه

فلم يكن فيه علينا مشقة ما لم يجاز كما لا شك كم فيه فان قلت به اصح وانتفى التكليف بما لا يطاق فانه طريق

علم ما يريد مع ما فى ذلك من الظلم واهمال اللطف الواجب والترجيح بينا وبين التعلق باصل البراءة

فى استصحاب حال العقل واصل العدم وعدم الدليل بحيث يتوقف شرطوا ما يعنى من التعلق بغيره على ان

تجويز ارادة التكليف به لو كان مانعا من التمسك باصل البراءة لامتنع التمسك به من راس فانا انما نتمسك

به حيث يجوز ذلك وانما نتمسك به حيث يدل الدليل على عدم ارادته من اجماع او غيره ونقطع بعدم

التكليف به للاستغناء بالدليل والقطع عن التمسك بالاصل اللهم الا ان يكون للقائل **قوله القسم الخامس** آه

مرجع هذا القسم الى الاستدلال بالعادة وهو مغاير للبراءة الاصلية كما عرفت وكما يمكن ان يتمسك به فى

نفى اصل الشئ اذا كان مما تعم به البلوى كذلك يمكن فى نفى الزيادة اذا كانت منه وعرفت ان الرابع

قوله القسم الخامس

يعني الاخذ بالاقل الذي بان انه ليس بدليل ولا قسم من الاقسام كما يرجع الى اصل البراءة يرجع هذا ايضا
بمعنى انه كما يمكن ان يتمسك فيه بالبراءة الاصلية يمكن ان يتمسك فيه بعدم الدليل ان كان مما تعم به
البلوى قوله مع اشتغاله عندنا اه مع اشتغاله ببيان المقدمتين اللتين بهما يظهر جميع الاحكام
من معادنها والمخاطب بطرقها الادلة عندنا وخلاصته ان عدم العثور على الدليل ليس في حد ذاته دليلا
بل ان كشف عن الواقع واخفى بنا الى ما في نفس الامر وانما يتصور الكشف عادة بعد احراز المقدمتين
ولا يتصور الاحراز عندنا الا فيما تعم به البلوى ولكن للمعنى المخالفين لما عرفت في اول القسم الثاني
غير انهم لا يشترطون القطع واليقين بل يكتفون بالظن ولا ريب في حصول الظن بعدم الحكم عند
انتفاء الدليل فيما لا تعم ومن لا يأخذ بالظن حتى يرجع به الى اليقين لا يجعل عدم الدليل دليلا على عدم
الحكم الا فيما تعم به البلوى قوله قال في الذكرى اه نص ما فيها ان قسم ما لا يتوقف على الخطاب ثبت
دليل العقل الخمسة وعدها ليستفاد من قضية العقل كقضاء الدين ورد الامانات اولا والتمسك ثانيا
بالبراءة الاصلية ثانيا الثالث لا دليل على كذا فينتفي وكثيرا ما يستعمله الاصحاب وهو تام عند التتبع
التام ومرجعه الى اصل البراءة وقد عرفت انهما غيران ثم قال الرابع الاخذ بالاقل عند فقد دليل
على الاكثر كدية الذمي عندنا لانه المتيقن فيبقى الباقي على الاصل وهو راجع اليها وقد عرفت انه
ليس بالدليل وان معنى رجوعه الى البراءة كونها هي الدليل عليه لا انه قسم منها وان ذلك غير مختص باصل
البراءة بل كما ترجع اليه ترجع فيه الى عدم الظفر بالدليل بعد التتبع والى استصحاب حال العقل وغير
ذلك قوله والظاهر ان الفقهاء اه انما يظهر ذلك من تخصيص هذا القسم بما تعم به البلوى لما قدمناه اما
من اطلق فظاهره الاستدلال على عدم التكليف فيما ذكرنا وهو الذي يرجع الى اصل البراءة
لا معنى لذلك فيما يظهر الا ان الاستدلال بعدم الدليل يرجع الى الاستدلال باصل البراءة وانما يتعلق
بعدم الدليل الدالة على توفر شروطه والحاصل انهم تارة يتعلقون في النفي باصل البراءة ثم يشترطون في
الى اصله فيقولون ان الاصل البراءة ولما اشتهر ذلك صار طريقا متونا بعدم الدليل على الاطلاق
من دون اشارة الى الاصل المثبت كما انهم كثيرا ما يتعلقون بالاصل من دون اشارة الى عدم
الدليل المعلم بالاشتراط ثم لما فشى لما نشا ذلك عند اعدم الدليل في الادلة حتى يستدلون به
وقال قائلهم ان مرجعه الى اصل البراءة وهم يريدون ان الاستدلال به في الحقيقة استدلال باصل

البراءة

البراءة ومن هنا يظهر لك وجه عد الاخذ بالاقل في الادلة فان الشان فيه جرى على هذا النمط
كما ذكرنا في الزيادة اخذوا بالاقل متعلقين باصل البراءة ثم لما اشتهرت هذه الطريقة وظهرت حجية
الاخذ بالاقل صاروا اذا وقع الشك في الزيادة قالوا يجب الاخذ بالاقل ولنا الاخذ بالاقل من دون
اشارة الى دليله اعني اصل البراءة ثم عدوه في الادلة وقالوا انه يرجع الى اصل البراءة اي ان الاستدلال
به استدلال باصل البراءة وهذا اصدق شاهد على اشتمال ذلك فيهم وان التعلق في امثال هذه
المقامات بدعوى ان الشغل اليقيني لا بد فيه من البراءة اليقينية مما لا يعرفه القوم وانما نشأ
من تشكيكات بعض المتاخرين ولحقها طائفتهم وقد ذكر السيد انه هنا ان مرجع هذا القسم في
البراءة الاصلية الى عدم وجدان الدليل غير ان منهم من يدعي الملازمة بين عدم الوجدان وعدم
الوجود فيقول لم اجد فلا دليل في الواقع فلا تكليف ومنهم من ينفيها ويقول لم اجد الدليل فلا
تكليف وقد يقال ان ارادا انهما في الحقيقة عبارة عن عدم الدليل وانهما قسمان منه فهذا القسم
كما قال بل هو عينه وليس في الادلة عدم دليل غيره واما البراءة الاصلية فمعلوم انها غيره وانها
عبارة عن فراغ الذمة من الشغل واقصى ما هنالك ان الاستدلال بها مشروط بعدم وجدان الدليل
وان اراد توقف الاستدلال بهما على عدم الدليل ودورانه عليه فهذا في البراءة الاصلية حتى في اما
في هذا القسم فهو عينه والجواب ان المراد هو الثاني اعني الدوران لكون هذا القسم ليس هو عدم وجدان
الدليل كي يلزم اتحاد الراجع والمرجع بل هو عدم الدليل وظاهره العدم في نفس الامر فقال ان مداره
على عدم الوجدان لكون يبقى ظاهرا استثناء الخلاف فيهم في الملازمة ان منهم من يقول ان البراءة الاصلية
مع مراعاة شرطها اعني عدم قيام الدليل دليل مفض الى الواقع مع انه دليل ظني عند الكل نعم كثيرا
ما تجامع البراءة هذا القسم وذلك في كل موضع تعم به البلوى فيكشف عن الواقع لكن الكشف انما هو
من هذا لا منها قوله والحق عندنا اه يريد انه لا يتصور التعلق بهذا القسم عندنا صورة اذ لا
يكاد يوجد واقعة عمت بها البلوى ام لم تعم الا ولها عندنا دليل عموم او خصوص وفرض الاستدلال
بهذا القسم عدم العثور على الدليل بعد التتبع التام اما مطلقا كما هو ظاهر جماعة او فيما
تعم به البلوى كما هو التحقيق وعليه المحقق قلت انما يريدون عدم الدليل على الحكم الذي يبنى على الخصم
ثبوته وهو كثير واقصى ما في هذه العموم كالخبر في الاولين ان تصلح مدركا للحكم الواقعة الا الحكم الذي

منه

وعن الثمن خبر ما بيع ... او ... بقائها بعد ذلك ايضا وبغير ذلك ... الامر الفعلي في كان وله بها عقد وكل ما هو كذلك
فهو باق منه

يدعيه الخصم ونحن ننفيه لم تصلح مدركا ومتعلقا للنافي فكان ذلك علينا في تعلقنا في نفي الحكم
المدعى بعدم الدليل والحاصل ان ما دل على وضع ما يجب لاشتماله على اطلاق ما لم يرد فيه نهي ما يليل
على حجية هذا القسم كما يدل على اصل البراءة واصل الاباحة فكان ثبوت ذلك في الانبيا ومؤكد للراي
مقوما لاسقاطه عن الاعتبار هل تريد بقولنا عدم الدليل الا عدم ورود ما يراد كما ان النزاع في
تكليفا وشيء ان كان ذا اباحة وخطاب وضع ان كان في سببية شيء او شرطيته او مانعيته وعدم
نهوض اجماع على ذلك او قيام ضرورة فاكتفينا عن ذلك كله بقولنا عدم الدليل الا انكرت ذلك في
اصل البراءة واصل الاباحة والاستصحاب وغيرها من الاصول والضوابط او لست تعلم انه ما من
اصل اصلوه ولا قاعدة ضبطوها الا ولهم على حجيتها دليل خطابي شرعي او ما يقوم مقامه من اجماع
او غيره كيف ووظيفتهم انهم يرجعون المدارك ويقتصرون منها الاصول والضوابط ولما كان
الاصل والضابط عبارة عن حاصل الدليل ومرة تردد ربما قام عليه ادلة من عقل ونقل خصوه بالذكر
وانت تمنع اخبار الاحاد من الاصول الثابتة ومن ثم لا تراهم يستدلون على اصولهم باخبار الاحاد
بل ان ذكرها بعضهم فعلى وجه التاسيس نعم اذا كان الخبر متواترا او اماما جاء في التوقف والاحتياط
فلا يصلح ان يكون مدركا للحكم ما لم يخرج ... لانه اجمالا فيما تشابه ... ما لم يرد فيه دليل فيبقى على
اصل البراءة او اصل الاباحة القسم السادس استصحاب حال الشرع قوله وهو التمسك بثبوت ما ثبت اه لا
ريب ان الاستصحاب عبارة عن الحكم ببقاء ما ثبت لشيء في الزمن السابق واستمراره الى الزمن اللاحق
وهو الذي اردنا بقولنا من قبل ان ثبت لشيء في الزمن الثاني ما ثبت في الزمن الاول خارجا كذلك
عليه بالبقاء واثباتا له في جميع الازمنة استصحاب له والكتاب عليه فاما الاستدلال بثبوته في الزمن
الاول على ثبوته في الزمن الثاني فليس هو الاستصحاب بل مبني عليه والخطب سهل وكيف كان فليس
ذلك من خواص هذا القسم بل هو شامل لجميع انحاء الاستصحاب وقد عرفت فيما من قبل ان الاستصحاب
ينقسم باعتبار الامر المستصحب الى عدة اقسام الاول ما يسمى باستصحاب حال العقل وهو استصحاب
حالة وصفة للمكلف تبتني على حكم العقل بالحسن والقبح وهو استصحاب البراءة الثابتة قبل التكليف
وقريب منه استصحاب عدم الحكم الى ان يظهر الدليل حسبما عده في المعتبر ثانيا والحق انه منشأ دليل الاول
ولا يرجع اليه وذلك لان الحكم ان كان تكليفيا فهو استصحاب لاصل البراءة وان كان وضعيا رجع اليه

القسم السادس

للترتيب

للترتيب التكاليف عليه الثاني استصحاب حال الشرع وهو استصحاب حالة وصفة وامر ثبت شرعا
للمكلف بواسطة حكمه وجعله توقيفي وبالجملة حكم الوضعي ثم ان كان في محل النزاع والشك في تحقق العارض
سمي باستصحاب حكم الاجماع وربما خص استصحاب حال الشرع بهذا الاسم وذلك كاستصحاب الطهارة
عند خروج الحدث من غير السبيلين وغيره كالمذي من احدهما واستصحاب وجدان الماء في الاثناء
للطهارة وصحة الصلوة وملك الصيد عند عروض الاحرام والنكاح واباحة الوطي عند قول الزوج
انت برية او خلية ونحو ذلك من الالفاظ التي يشك في وقوع الطلاق بها وكذا استصحاب الحالة
عند كل صيغة يشك في وقوع العقد او الايقاع بها وان كان عند الشك في عروض القادح حيث لا نزاع
بين العلماء فيطلق الاستصحاب او استصحاب الحال بناء على تناوله الكل ولما عدا استصحاب حكم الاجماع
او استصحاب الحال بناء على تناوله لما عدا استصحاب حال العقل وذلك كاستصحاب حال الطهارة عند
الشك في عروض الحدث والنجاسة والملك والرقية عند الشك في عروض ما يزيلها وميزه الشهيدان
عن قسميه بانه استصحاب حكم ثبت شرعا لثبوت سببه ومثل له بالملك الثابت بسبب من اسبابه فيستصحب
عند الشك في زواله وبشغل الذمة الثابت بالاتلاف مثلا فيستصحب عند الشك في الابراء والاداء
وانت تعلم ان استصحاب حكم الاجماع كذلك استصحاب حكم ثبت لثبوت سببه في الفارق كون احدهما
عند الشك في تحقق العارض والاخر عند الشك في عروض القادح وعليه يعود الخلاف في التحديد عدمها
والشهيدان جعلا افراد هذا القسم صنفين حكم ثبت لثبوت سببه فيستصحب الى ان يثبت رافعه
وحكم ثبت بالاجماع فيستصحب في محل النزاع الى ان يثبت ما يعارضه ومثلا للاول بالملك الثابت بثبوت
احد اسبابه من ارث او ابتياع او حيازة او غيرها وللثاني بالطهارة الثابتة قبل خروج الخارج
من غير السبيلين بالاجماع وانت خبير بان الطهارة ايضا حكم ثبت لثبوت سببه من الوضوء او الغسل
او التيمم واقصى ما هنالك انه وقع هاهنا عند خروج هذا الخارج نزاع هل هو رافع ام ليس برافع ولم
يقع هنا الصدهنا القيد لا يصلح ان يكون منوعا اذ لا دخل له مع ان يجعل صنفا من القسم قسيما من
القسم والوجه ان يجعلا قسما واحدا وهو استصحاب ما ثبت لثبوت سببه ووقع النزاع في رافعه ام
يقع كما صنع المحقق وسماه باستصحاب الحال فانما كنا نتعلق بالاستصحاب القسم الثالث
استصحاب حكم الشرع وهو استصحاب حكم بناه الشارع من تكليفي او وضعي عند الشك في نسخه الى آن

وقد اختلف فيه العامة منهم فنفاه جماعة منهم ... واختاره منّا العلامة دون الشيخ المفيد والسيد المرتضى وأكثر من

يثبت الناسخ سواء ثبت بالإجماع أو بالنص ويسمى باستصحاب حكم النص الرابع استصحاب ما لا
يثبت على حكم العقل والحكم الشرعي كاستصحاب حياة زيد وعمر وسقمه وفقره وغناه
عند الشك في زوالها لتبتني عليه ما يلزمها من الأحكام إلى أن يثبت المزيل ومنه استصحاب الحقيقة
إلى أن يثبت الاشتراك أو النقل شرعاً أو عرفاً والعموم إلى أن يثبت المخصص والإطلاق إلى أن
يثبت المقيد والظاهر إلى أن يثبت التأويل وهذا أعني الاستصحاب الواقع في الألفاظ هو
المسمى بالاستصحاب في الموضوع لأنه استصحاب في متعلقات الحكم وموضوعاته والشهيد أن جعلا
هذا القسم أعني الرابع واستصحاب حكم النص قسماً واحداً وقد يجعل هذان مع قسم استصحاب حكم
الإجماع واحداً لاشتراكها في أن كلاً منها استصحاب عند الشك في عروض القادح ولأنه لا بد على
كونها الأمر المستصحب نفس الحكم الشرعي أو ما لا يثبت للمكلف بواسطة حكم الوضع أو غيرهما وجملة
الأمر في التسميات أن استصحاب الحال قد يطلق على الجميع وقد يخص بما عدا استصحاب حكم الإجماع
كما وقع لابن الحاجب واستصحاب حال العقل يخص باستصحاب البراءة ونحوه وبالجملة باستصحاب
العدم واستصحاب حال الشرع قد يطلق على ما عدا استصحاب حال العقل كما وقع في الذكرى وقد
يخص باستصحاب حال الإجماع المخصوص بما عرفت وأما استصحاب حكم النص بما شك في نسخه وما لا
في الموضع بالألفاظ قوله وقد اختلف فيه إلخ أما ما يكون عند عروض الشك في عروض القادح
بأقسامه الثلاثة أي الاستصحاب الذي يخطئه في ذلك الشك ... فيه حق الأخباريين الأمين لكي
عن بعضهم في بعض أقسامه وهو عجيب كيف ونشوءه مما استمر عليه طرائق الشرائع واستقامت
به سيرة العالم سيما في الألفاظ فإنه مما لهجت به ألسنة العلماء أجمع المنكر والمثبت ما زالوا يستنكرون
في إنكار الاشتراك والنقل بأصالة العدم وحكي في الحدائق عليه الإجماع وبالجملة فلولا الاستصحاب
في جميع هذه الأقسام لاختل النظام وانسد باب التفاهم فإن قلت ذلك أصل العدم قلت هل
الاستصحاب إلا الأخذ بأصل العدم والحكم بعدم تغيير ما ثبت وبالجملة فهو حكم يعم خاص فإن أنكرت
الذي استقامت عليه الطرائق ويحد عليه أمر النظام والإفهام إنما هو الاستصحاب حيث يكون
البقاء مظنوناً وأنتم تستصحبون وإن صار موهوماً قلت ... قائل بالفصل والذي يؤيد أن الناس
في مثله مسالمون حتى الأخباريين إلا أن ... لا يلتفت إليه صاحب الحدائق وهو من أعظم

النفات

النفات ذكر أن محل النزاع استصحاب حكم شرعي في مواضع طرأت فيه حالة لم تعلم شمول الحكم
لها وليس في ذلك إلا استصحاب حكم الإجماع الذي يكون الشك فيه في تنجيز العارض وأما استصحاب حال
العقل فيعود على أصل البراءة التي هي عدم خاص وقد عرفت أنه في التكاليف والوضع أعني الإيجاب
والجعل مما أجمع عليه الفريقان فمن اعترف هنا بالاستصحاب أنكره هنا فقد كابر ومحكم فلم يبق إلا استصحاب
حال الشرع المسمى باستصحاب حكم الإجماع فرع ثم جعل المصنف محل النزاع بين الفريقين العامة والخاصة
والإطلاق المنكر أنما هو لتخصيص هذا القسم بالنكور تماماً يضربون مثال واجد الماء في الأثناء ومن
خرج منه الحدث من غير السبيلين أو غيره كالمذي من أحدهما وتراع الحنفية في غيره على بعض الوجوه
شاء نحو ذلك أن شارح الشرح حكى أنهم يقولون بحجيته في إثبات الحكم الشرعي مطلقاً وإنما يثبتون نفي
النفي الأصلي قال وهذا ما يقولون إنه حجة في الرفع لا في الإثبات حتى أن عيرة المفقود بالاستصحاب
تصلح حجة البقاء ملكه لا لإثبات الملك في مال مورثه وسيأتي عن شارح العدوس منع استصحاب مثل
الطهارة والنجاسة إلى أن يثبت ضدهما والرطوبة والحيوة إلى أن يثبت ضدهما وابن الحاجب جعل
الاستصحاب ضربين استصحاب الحال ونسب القول بحجيته إلى المزني والصيرفي والغزالي وغيرهم
سواء كان الأمر وجودياً أو عدمياً عقلياً أو شرعياً واستصحاب حكم الإجماع في محل الخلاف كما في مسألة
الخارج من غير السبيلين ونسب القول بنفيه إلى الغزالي وكيف كان فالظاهر أن أقاويل العامة فيه
ثلثة القول بالحجية على الإطلاق وهو المحكي عن المزني والصيرفي وأكثر أصحاب الشافعي والقول بعدم
الحجية الذي حكاه الشيخ عن كثير من الفقهاء ومن أصحاب أبي حنيفة وغيرهم وأكثر المتكلمين والظاهر
أنه في غير الموضوعات بل لا يبعد أن يكون في استصحاب حكم الإجماع فإنه ضرب مثال واجد الماء في
الأثناء وعقبه بذكر الخلاف وكيف كان فهو في مذاهبهم واعتمادهم على الظنون غريب خصوصاً مع
العمل بالرأي والاستحسان إلا أن يختص بالمثال وعجيبه والثالث التفصيل بالحجية فيما عدا استصحاب
حكم الإجماع وعدمها فيه وهو المحكي عن الغزالي وعلى ما ذكرنا من اختصاص النزاع باستصحاب حكم الإجماع
يكون الغزالي من النفاة وتفصيل القسم ثنائياً وأما أصحابنا فالمشهور بينهم هو القول بالحجية على الإطلاق
حسب ما ينبئ عنه تصفح كلامهم في الاستدلال وهو الذي حكاه الشيخ وغيره عن الشيخ المفيد ره
والعلامة والشهيدان وأتباعهم قاطعون بالحجية وكتبهم ملأنة من الأخذ به والتعويل عليه وأما

وقد يكون في خصوصية المرتضى

الشيخ ره فإنه لما ذكر خلاف العلامة فيه وحكى نصرة أحدهما عن شيخنا أبي عبد الله ونصرة الآخر عن السيد المرتضى
قال والذي فيه نظر لكن مذهبه لا يكاد يخفى على متتبع كتب الاستدلال كالمبسوط وغيره وأما المحقق ره
فقد ظن صاحب المعالم أنه يختار مقالة المرتضى وأنه اختار مذهب المفيد أولاً ثم رجع إلى مقالة المرتضى
ثانياً وذلك أنه حكى أولاً قول المفيد ثم قال وهو المختار ثم حكى مقالة المرتضى ثم احتج لما اختاره بأربع
حجج ثم نقل ما يحتج به على المنع وأجاب عنه ثم ذكر ما يوهم العدول إلى مقالة المرتضى وكيف يصح على مثل
المحقق أنه ينص على اختيار أمر ويحتج له ويذب عنه ثم يعدل إلى نقيضه في مقام واحد من غير أن يتقادم
العهد كلا والمفهوم من كلامه بعد التروي أنه يقول بالحجية في جميع أقسامه حتى في استصحاب حكم الإجماع
لكنه يستثني من هذا القسم ما كان محل الإجماع فيه مقيداً بحال خلا عن العارض كمثال واجد الماء في الأثناء
بناء على أن الحكم المجمع عليه فيه غير مطلق وأنا الحكي كلامه بنقله قال ره في أصوله إذا ثبت حكم في وقت
ثم جاء وقت آخر ولم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم هل يحكم ببقائه على ما كان أم يفتقر الحكم في الوقت
الثاني إلى دلالة يفتقر نفيه إلى دلالة حكي عن المفيد ره أنه يحكم ببقائه ما لم تقم دلالة على نفيه وهو
المختار وقال المرتضى ره لا يحكم بأحد الأمرين إلا لدلالة مثاله في المتيمم إذا دخل في الصلوة نقل
أجمعوا على المضي فيها فإذا رأى الماء في أثناء الصلوة فهل يستمر على فعلها استصحاباً للحال الأول
أو يستأنف الصلوة بوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالأول ومن طرحه قال بالثاني إلى أن قال
وذكر ما يستمسك به في الاحتجاج للقول بالحجية ثم حكى عن المانعين التعلق بما يستمسك به ورده ثم قال والذي
نختاره نحن أن ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فإن كان يقتضيه مطلقاً في
القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلاً فإنه يوجب حل الوطي مطلقاً فإذا وقع الخلاف في الألفاظ
التي يقع بها الطلاق كقوله أنت خلية وبرية فإن المستدل على أن الطلاق لا يقع بها لو قال
حل الوطي ثابت قبل النطق بهذه فيجب أن يكون ثابتاً بعده لكان استدلالاً صحيحاً لأن المقتضي
للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقاً ولا نعلم أن الألفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون
الحكم ثابتاً عملاً بالمقتضي لا يقال المقتضي هو العقد ولم يثبت أنه باق فلم يثبت الحكم لأنا نقول وقوع
العقد اقتضى حل الوطي لا مقيداً بوقت فيلزم دوام الحل نظراً إلى وقوع المقتضي لا إلى دوامه فيجب
أن يثبت الحل حتى يثبت الرافع ثم قال فإن كان الخصم يعني بالاستصحاب ما أشرنا إليه فليس ذلك عملاً

بغير دليل

بغير دليل وإن كان يعني به أمراً وراء ذلك فنحن مضربون عنه هذا كلامه وهو كما ترى صريح في الاعتراف
بحجية الاستصحاب حكم الإجماع فإن مثال النكاح منه اقتضى ما هنالك أنه شرط أن لا يكون الدليل الدال
على الحكم الذي يراد استصحابه مقيداً مخصوصاً بالحالة السابقة كما يتراءى في مثال واجد الماء بل مطلقاً
فما أن تفصيلاً في استصحاب حكم الإجماع وأين هذا من مقالة المرتضى فإنه ره يمنع على الإطلاق ولم
يجز الإطلاق أو لا يكون ذلك منه اضطراباً بل ذكر الأخذ بالاستصحاب واختاره في الجملة خلافاً
على من منع منه ثم فصل ما الحمل بل قد نقول إن هذا قول به على الإطلاق فإن كل من يأخذ بالاستصحاب
يشترط ما اشترطه وإلا فكيف يحتمل مع اختصاص الدليل بما قبل تلك الحال ليبقى الكلام في أن مثال
واجد الماء هل هو من المطلق أم من المختص وهذا لا دخل له في أصل المسألة وإنما هو كلام في خصوص
مثال وقوله أولاً فمن قال بالاستصحاب قال بالأول يعني بالمضي في الصلوة إنما كان لأن جماعتهم
كثيراً ما يمثلون بذلك متعلقين بالاستصحاب لكن حكمهم به مبني على دعوى إطلاق الدليل فيه وصحة
هذه الدعوى أو بطلانها وليس يريد بإطلاق الدليل عمومه وتناوله للحالة اللاحقة كما قد يتوهم
وإلا فلا استصحاب حيل يكون ثبوت الحكم في اللاحق بالأصالة وإنما يريد عدم الاختصاص بالسابق
كما في المثال فإن إباحة الدخول في الصلوة بالتيمم وصحة الصلوة به مشروطة بعدم وجدان الماء وكان
مقيداً فكيف يصح سحب الحكم في محل الشرط مع اتفاقهم على أن الاستصحاب إنما يصح حيث لا يكون الحكم
مختصاً بالحالة السابقة عاماً للاحقة بل مطلقاً لكن من يستصحب في المثال يزعم أن الحكم فيه
كذلك وأن اشتراط عدم وجدان الماء إنما هو في الابتداء قبل الدخول في الصلوة وأما بعده
فادل على الصحة من إجماع وغيره دل على الإطلاق غير مقيد بأن لا يجد الماء في الأثناء وعفوا بين قع
ما يتخيل من معارضة استصحاب الصحة فيه باستصحاب آخر وهو أنه كان بحيث لو وجد الماء لا
تنقضت طهارته فليكن الآن كذلك فإن قلت إن يتحقق الإجماع على الصحة على وجه الإطلاق ومن
الخالف إنما يذهب إلى الصحة بشرط عدم وجدان الماء قلت صحة مضي المتيمم في الصلوة على الإطلاق
مما نطق به الكتاب وتواترت به السنة وأجمع عليه المسلمون على تقديم الدهر إجماعاً مستمراً إلى أن وقع
الكلام في هذا الفرع أعني وجدان الماء في الأثناء بل هو من ضروريات الدين فالقائل بالمضي
يقول إن هذا المصلي كان له المضي في صلوته على الإطلاق نصاً وإجماعاً وضرورة فيستصحب والخالف

ينعم ان المعنى مشروط بعدم الوجدان وهو محجوج بان هذا الشرط انما يعرف ببيع المسلمين في آله خرج
واما المضى بعد الدخول في المعروف منه ببيع المسلمين انما هو الاطلاق كما هو واضح على انا نبحث
عن تكليف هذا فانا لا نريد اثبات الحكم باصل الدليل بل باستصحاب ما ثبت به ويكفينا فيه
ان نقول كان هذا المصلى قبل وجدان الماء يجب عليه المضى في صلوته فليكن الآن كذلك او كانت صلوته
صحيحة فليكن الآن كذلك وهكذا وكيف كان فهذا كلام في خصوص المثال ثم حكى عنه انه اختار في
المعتبر مقالة المرتضى وهو في المعتبر لم يزد ان قسم الاستصحاب الى ثلثة اقسام التمسك بالبراءة
الاصلية والاستصحاب لعدم الدليل ثم قال الثالث استصحاب حال الشرع كالمتيمم يجد الماء وذكر
المثال والاحتمالين ثم قال والذي نختاره انا نجتنب ان شرعيتها بشرط عدم الماء لا يستلزم الشرعية معه
ثم مثل هذا لا يسلم من المعارضة بمثله لانك تقول الذمة مشغولة قبل الاتمام فتكون مشغولة بعد
وظاهره وان اقتضى نفي حجية استصحاب حكم الاجماع الذي سماه باستصحاب حال الشرع ولم يكن
ما تعلق به من الوجهين انما ينهض بالمنع من التعلق به في المثال ونحوه مما هو مشروط بشرط لم يتحقق
في الحالة الثانية فيلحق بكلامه في الاصول وبالجملة فالقول بالمنع من الاخذ بالاستصحاب ايضا
يعرف فينا وينسب الى السيد المرتضى وصاحب المعالم وان استقرب مقالة المرتضى وصاحب المدارك
على ما يظهر من كلامه في الماء الكثير المتغير بالنجاسة وصاحب الذخيرة انما يعول من الاخذ
باستصحاب حكم الاجماع دون غيره كما هو طريقة الغزالي بل لا يبعد ان يكون المرتضى ايضا كذلك
ومن هنا يظهر ما في نسبة الانكار الى الاكثر على انه سيجيء عن ذلك والمحقق يفرق بين ما يحتاج عند الشك
في امره الى مرجع الشارع والاستعلام كالغسل وامثال واجد الماء وما لا يحتاج كما في الطهارة عند الشك
في الحدث او النجاسة فيستصحب في الثاني دون الاول وهو طريقة صاحب الذخيرة والغزالي ايضا
الا ان ينافيه في استصحاب حال العقل المسمى بالتمسك باصل البراءة فانه وان كان يقول بحجية
اصل البراءة في الايجاب والوضع بل يحكى الاجماع في مثله لكن لا ملازمة بينهما فلا يلتزم الاستصحاب
كما سيأتي من صاحب الحدائق واما استصحاب الاباحة الاصلية الذي يطلقون عليه اسم التمسك
باصل البراءة ايضا فلا يبعد في انكارهم له كيف لا وهم ينفون اصل الاباحة الذي يبتني عليه استصحابها
وهذه على طريقة شيخنا صاحب الحدائق فانه قسم الاستصحاب في الدرر الى اربعة اقسام استصحاب

نفي

نفي الحكم الشرعي واراد به ما يتناول التمسك باصل الاباحة في نفي التحريم وذكر ان التمسك به في نفي
الوجوب لا باس به ثم قال الاقرب حجيته هذا في التحقيق ليس من حيث كونه استصحابا للحالة السابقة بل
من حيث ان الانسان اذا خلى ونفسه كانت ذمته بريئة من تعلق التكليف سواء كانت الحالة
في الزمان السابق ام اللاحق ثم ذكر استصحاب حكم العموم الى ان يرد مخصص واستصحاب حكم النص
الى ان يرد ناسخ وقال ان هذا مما لا خلاف في حجيته والعمل به ثم قال رابعها استصحاب حكم ما ثبت
شرعا كالملك عند وجود سببه وشغل الذمة عند اتلاف او التزام الى ان يثبت رافعه وقال هكذا
عبر الاصحاب ثم قال وهذا القسم ايضا مما لا اشكال فيه بل لا خلاف في الاستناد اليه والعمل في
الاحكام الشرعية اكثر من ان يأتي عليها قلم الاحصاء كالحكم باستصحاب الحكم بطهارة شيء او نجاسته
واستصحاب الحكم بالحلية في المشتبه الغير المحصور واستصحاب الملك بعد وقوع سببه والنكاح
وما يترتب عليه بعد وقوع عقده ورقبة العبد ولو بعد فقده وكون النهار باقيا والليل باقيا
والذمة مشغولة بعبادة ونحو ذلك الى ان يظهر شيء يجعله الشارع رافعا لهذه الاحكام ثم
عد استصحاب الحكم الشرعي بعد طرو حالة يشك في بقائه معها ايضا مثل له بمثال واجد الماء
في الاثناء وقال ان هذا هو محل النزاع ونقل خلاف المفيد والمرتضى وغيرهما وذكر في هذا
الباب ما وقع لشارح الدروس على مكانته وعلو طبقته وفطانته قال بعد ان منع حجية الاستصحاب
حيث احتج الشهيد ره باستصحاب النجاسة على عدم الاكتفاء في الاستنجاء بحجر له ثلاث شعب
ثلث ما نصه واعلم ان القوم ذكروا ان الاستصحاب اثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق
عليه وهو ينقسم الى قسمين باعتبار انقسام الحكم المأخوذ فيه الى شرعي وغيره فالاول مثل ما اذا
ثبت حكم الشرع بنجاسة ثوب او بدن مثلا في زمان فيقولون ان بعد ذلك الزمان يجب الحكم
بالنجاسة اذا لم يحصل اليقين بما رفعها والثاني مثل ما اذا ثبت رطوبة ثوب في زمان ففي بعد
ذلك الزمان ايضا يحكم برطوبته ما لم يعلم الجفاف وذهب بعضهم الى حجيته بقسميه وبعضهم الى
حجية القسم الاول فقط واستدل كل من الفريقين بدلائل مذكورة في محلها كلها قاصرة
ثم قال الظاهر ان الاستصحاب بهذا المعنى لا حجية فيه اصلا اذ لا دليل عليه تاما لا عقلا ولا نقلا
نعم الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى آخر وهو ان يكون دليل شرعي على ان الحكم الفلاني بعد

تحقق ثابت الى حدوث حال كذا او وقت كذا مثلا معين في الواقع بلا اشتراطه بشيء اصلا فحينئذ اذا حصل
ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره الى ان يعلم وجود ما جعل مزيلا له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده
كوجوب الصوم المغيا بالغروب وعدم التكليف المغيا بالبلوغ والتكليف المغيا بالجنون وترك العبادة
المغيا بالنقاء من الحيض وبالعكس الى ان قال فلا تغفلن عما يظهر من كلامه من انحصار القسمة في الاقسام الثلثة
مع انه اهمل استصحاب الحال غريب ايضا فانه ان استصحاب حكم الاجماع واستصحاب حال العقل واستصحاب
حكم النص والاستصحاب في الموضوع الا ان يكون فرض كلامه في الاثبات وفيما عدا الالفاظ ويبعد استصحاب
حكم الاجماع وحكم النص في الاول من القسمين الذين نفاهما فان المستصحب حكم شرعي لكن يبقى عليه ان التقسيم
للمفصلين المعروف من التفصيل في الفريقين حتى الاخباريين كما سمعت من المحدث الحر الفرق بين استصحاب
حكم الاجماع في محل النزاع وما عداه وانه لا دخل لكون المستصحب حكما شرعيا كالطهارة او غيره كالرطوبة
واليقظة فيستصحب فيما عند الشك فيه عروض القادح كالنجاسة واليبوسة ويعرضون عند الشك في
قدح العارض في محل النزاع وفيما الخارج من غير السبيلين والخفقة والصوت الى الارض ثم ما حكاه عن بعضهم من
القول بالحجية في الحكم دون الموضوع فغريب وعجيب ولعل الامر بالعكس الا ان يكون المنع في خصوص المثال
لمعارضته باستصحاب البقاء في محله الاول ثم ما اختاره من القول بعدم الحجية في القسمين الاولين و
الحجية في الثالث الذي لا يخرج عنهما اشد غرابة وظاهره انه استصحاب في الحكم الشرعي وليس وانما
المستصحب في المثال الاول طلوع الشمس وبقاء النهار وفي الثاني الصحو وفي الثالث العقل وفي الرابع
الحيض والاحكام الشرعية تتبع الامور المستصحبة فيجب عليه الصوم ما دام مستصحبا للنهار ويباح له
فعل المحرمات وترك الواجبات ما دام مستصحبا للصغر وبالعكس في العقل ويحرم عليها العبادة وكل
مشروط بالطهارة ما دامت مستصحبة الحيض وليس الاستصحاب في هذه التوابع كيف وهي
مترتبة على الاول بالاصالة لا تحتاج الى استصحاب لمكان العقل
مع وجود حجة فكان شيخنا في الاخير كيف وقع في الاول والظاهر الى ان يثبت الحيض ومنع
ليت شعري ما الذي صحح استصحاب الحيض الى ان يثبت النقاء والطهر الى ان يثبت الحيض والا استصحاب
استصحاب الطهارة الى ان تثبت النجاسة وبالعكس وهل هنا الا القصد ... ومن منع من الاستصحاب
انما يكون اليه ولو في مقام اخر في هذا الشرح ما يتجه فيه ذلك هذا من الناس من منع من الاستصحاب
في الزمان كوجوب الصوم المغيا بالغروب او بهلال شوال وجواز الاكل المغيا بطلوع الفجر وعدم

التكليف

حجة المثبتين ان المحقق وجوده ولم يظن طرو مزيل له فانه يحصل الظن ببقائه وبانه الراجح عند بعض المسلمين يمكن ان حجة
وضيائه مما او لا حجية مطلق الظن وهو عندنا غير ثابت والمسائل التي ذكرها الحق بدليل كما استطلع عليه من

التكليف المغيا بكمال التسع او خمسة عشر لعدم قرار الزمان فكيف يعقل استصحابه الا بفرض شرط
حصول الاستصحاب بقاء الموضوع وفيما ان المستصحب انما هو الكون بين المبدأ والغاية او عدم البلوغ
الى الغاية وذلك قار لا نفس الزمان ليمتنع استصحابه للقطع بتقضيه وزواله وعدم قراره سلمنا
ولكن المستصحب هو المفهوم من حيث هو وهو باق ما صدق الاسم فان الشمس ما لم تغرب فاليوم باق
وان تقضت اجزاؤه شيئا فشيئا وكذا الليل والشهر والسنة والسنون انما يتغير ذلك لو كان المستصحب
جزءا من الزمان بعينه وليس كذلك وبعبارة قسم الاستصحاب الصحيح كما مر الى الاثم ومثل له بالحكم بطهارة
المباشرة لما شك في نجاسته استصحابا ثم الحكم بطهارة المشكوك غير مترتبا على الحكم بطهارة مباشرة و
نعم ان الحكم الثاني هو اللازم وان الاستصحاب في اللازم ليس بحجة وانت خبير بان هذا ليس باستصحاب
وانما هو شيء يتفرع عليه ويلزمه مع انه غير لازم اذ لا ملازمة بين عدم التنجس بمباشرته وبين كونه
معلوم الطهارة كما لا يخفى قوله حجة المثبتين آه للمثبتين حجج الاولى ان بقاء ما ثبت راجح فيجب العقد
به والا لزم العمل بالمرجوح وقرر الرجحان بوجوه احدها ما ذكره المص والعضدي وغيرهما ان ما تحقق
وجوده في حال ولم يظن طرو ما يزيله كان الظن في بقائه بالضرورة والا لما ساغ لعاقل مراسلة من فارقه
ولا السفر الى ما يعهده من البلاد وان بعدت ولا الرجوع الى ما حاوره اهل او مال ولا ارسال الهدية او امانة
ولا القرض ولا الاشتغال بما يستدعي زمانا من حراثة او تجارة ونحو ذلك بل كان ذلك كله سفها والعمل
بالظن واجب والا لزم العدول عن الراجح الى المرجوح الثاني ما ذكره المحقق وصاحب المعالم وغيرهما من ان
الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا والا لانقلب من الامكان الذاتي الى الاستحالة فوجب ان يكون في الزمن
الثاني جائز الثبوت كما كان اولا فلا يعدم الا لمؤثر لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه الى الاخر الا بمؤثر بالمؤثر
فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم يكون بقاؤه ارجح من عدمه في اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح واجب
الثالث ما ذكره بعضهم من ان البقاء لا يتوقف الا على وجود الزمان المستقبل ومقارنة الباقي له وهذا
بخلاف التغيير فانه يتوقف عليهما وعلى تبدل الوجود بالعدم وما يتوقف على شيئين اغلب على الظن
مما يتوقف على ثلثة الثاني ما ذكره المص ثانيا من اجماع الفقهاء على اعتباره والعمل به في كثير من المسائل ذالجمع
كمن تيقن الطهارة وشك في الحدث وبالعكس ومن تحمل شهادة فانه يبني على بقاء ما شهد به وان غاب
وانقطع خبره فانه يحكم ببقائه ويعزل نصيبه ولا تقسم امواله ولا تباح نساؤه الى غير ذلك وما ذلك الا

للاستصحاب والعمل به في بعض المواضع دون بعض مع تحقق العلة في الكل ترجيح بلا مرجح الثالثة انهما ذكره
المحقق وغيره ان المقتضي للحكم في الاول ثابت والعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته في الثاني
اما الاول فلانا نتكلم على هذا الفرض واما الثاني فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم
لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل واحد منهما مدفوعا بمقابله ويبقى الحكم سليما عن
الرافع الرابعة ما ذكره هو ايضا وغيره من ان العقلاء مطبقون على وجوب بقاء الحكم على ما تقتضيه البراة
الاصلية بحيث لا دلالة شرعية على خلاف ذلك ولا معنى للاستصحاب الا هذا الخامسة ما ذكره العلامة
وغيره من ان الباقي مستغن في بقائه عن المؤثر والا لزم تحصيل الحاصل بناء على ما عليه المتكلمون من ان
علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث فيجب اولا الامكان بشرط الحدوث لا الامكان فقط كما عليه الحكماء ومع انا
نجده عيانا كما في البناء والتلبيس والكتابة والحادث مفتقر الى المؤثر فكان ارتفاع الواقع وجوده او عدما
مرجوحا وبقاؤه هو الراجح وهذه في الحقيقة وجوابع للاولى واحتج العضدي بانه لو شك في حصول
الزوجية فلم نعلم هل هذه زوجتنا ام لا ام هل صح العقد ام لا حرم عليه الاستمتاع اجماعا ولو ثبتت
الزوجية ثم شك في زوالها بالطلاق مثلا جاز اجماعا ولا فارق الا الاستصحاب ما ثبت اولا في كل منهما
وهذه جزئي من التأسيس ولتحقق صاحب المنهاج وشارحوا العلامة في نهايته وبتوجه على الاول انها
تتم على ما ذهب اليه العقلاء من وجوب العمل بالظن وكون ذلك اصلا دون ما ذهب اليه المنع
ما قام عليه القاطع كما في خبر الواحد قولكم والا لزم آه مغالطة فان الحال عادة غا هو الا قدام على
مرجوح عند النفس هل على المساوي فزدون ان يترجح عندها ولا يلزم من عدم الاستصحاب الاقدام
على العمل المرجوح والحكم به بل اقصاه ان يجب على الشارع علم الحكم بثبوت ما ترجح ثبوته لدليل فلا
تدين بثبوته لانه يسوغ له التدين بما تعلم حكم الشارع به لا بما تظن والا ان يكون ظنا قام الدليل على
جواز التدين به بان يعلم حكم الشارع به لظن الحاصل بخبر الواحد او من ظاهر الخطاب وعلى الثانية انا لا
نسلم ان مدركهم في حكمهم باستمرار الحكم في تلك المسائل كان هو الاستصحاب لم لا يكون هو النص
الوارد في خصوص تلك المسائل او الاجماع المنعقد عليها او فرق بين استصحاب الحكم السابق الدليل
وبين اثبات الحكم للاستصحاب سلمنا ولكن النزاع في استصحاب حكم الاجماع لا فيما علم فانه محل الاجماع
وحمل احدهما على الآخر قياس لا نقول به ودعوى التنقيح مع ظهور الفرق في حيز المنع وكذا الجواب
لو كان التعلق

159

لو كان التعلق بحكم الشارع في تلك المواضع ولا علة للحكم فيها سوى كون الظن الثابت فيها تمام اغلب
الظن ببقائه وذلك متحقق في غيرها وعلى الثالثة ان احتمال عدم تجدد المزيل لا يمنع من احتمال
تجدده انما يمنع منه القطع بعدمه نعم احتمال العدم هو الراجح لانه الاصل واقصاه رجحان بقاء الحكم
السابق فترجع الى الاولى ولا يتحقق الا بالظن الحاصل من الاطلاق مما لا كلام فيه كالعموم والاجماع
منعقد عليه لاستواء الجزئيات بالنسبة اليه ومعلوم ان الخطاب الوضعي الدال على السببية كسببية الوضوء
للطهارة مثلا مطلق وكذلك سببيتها انما كانت على الاطلاق لا تختص بوقت دون وقت
وحال دون حال لانا نقول ليس الكلام في الجزئيات كهذا الوضوء وذلك لانه لا يقال ان الاطلاق متناول
لما يلي في نفس المطلق اعني القضية المشتملة بل هو مما يزول بهذا العارض كالمدعي ام لا فقد كانت
بقاء المطلق بعد عروض العارض مشكوكا فيه والعامل عليه آخذ بالظن في غير حجة وعلى الرابعة المنع
من كون الحكم بما يقتضيه اصل البراءة من عدم التكليف عين الاستصحاب الذي هو الحكم ببقاء
البراءة السابقة على التكاليف ولا ملازمة بينهما سلمنا ولكن حكمهم بالبراءة السابقة للاجماع لا
الاستصحاب في مخالفته واجب كما هو المدعى وكيف كان فالنزاع في استصحاب حكم الاجماع لا في
استصحاب حال العقل وعلى الخامسة المنع من الاستغناء فان الاعتقاد على ان الله جل شأنه
هو المغني لوجود الاشياء وبقائها كما قال عز من قائل ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا و
اما المثال فالعلة في حدوث البناء من بناه وفي البقاء تماسك العنصر ويبسه ووضعه على وجه لا يختل
نظامه سواء كان الواضع هو الله جل شأنه كما في الجبال وغيره كالبيدران ومن وراء ذلك رعاية
الله جل شأنه واسماكها الذي لولا لانيث ما يحال لم يكن شيئا وهو الذي نزيد التأثير في البقاء
لا التجدد لا الايجاد ليلزم تحصيل الحاصل فكان للوجود علة وللبقاء علة وربما قام بها علة واحدة
كالقالب المشكل للماء ومثل البناء في تحديد العلة اشكال الاحجار وهذا بخلاف الاجسام نفسها فان
العلة في وجودها وبقائها كما عرفت هو الله جل شأنه وقد قال المحقق الفيلسوف صدر الدين في
شرح الالهيات الشفاء في بقاء البناء بعد البناء والابن بعد الاب والسخونة بعد النار ان
البناء فحركات ليس علة لحركات اللبنات واجزاء البيت مثلا وانتهاء حركاتها علة لا انتهاء هذه
الحركات وانتهاء تلك الحركات علة للاجتماع الحركات من اللبنات وغيرها على هيئة مخصوصة

فاما حفظ تلك الهيئة وامساكها عن التفرق فبقوة ممسكة افادها الله الذي يمسك السماء
والارض ان تزولا بقوته وقدرته وهكذا سلمنا بناء على ان البقاء من الامور الاعتبارية المنتزعة
من الوجود وليس هناك الا الباقي او تغييره باستمرار الوجود غاية ما يراد به علم الزوال والا لزم تحصيل
الحاصل ولكنا نقول انه لم يحتج في بقائه الى مؤثر فما كان ليمتنع عروض مزيل له من جانب موجده
قد عرض ما يمكن ان يكون مزيلا من قبل فكان قصارى امره رجحان البقاء فترجع الى الاولى ثم التحقيق
من وراء هذا كله انه حيث استغنى الباقي في بقائه عن المؤثر انما يعقل في الامور الخارجية دون
الاحكام الشرعية تكليفية كانت او وضعية وكيف يتم الحكم من دون الحاكم لا يبقى الحكم الذي يدعي
استمراره في محل النزاع امر ثبت بثبوت سببه كالطهارة الثابتة بثبوت سببها ثم تنتجه هذا
في استصحاب حكم النص لكون الكلام في غيره لانا نقول ليس الكلام في الجزئيات كهذا الوضوء وذلك
بل في ان الشارع هل جعل المذي مزيلا للطهارة التي جعل الوضوء سببا لها ام لا فكان حكمنا ببقائها
بعد عروض هذا العارض موقوفا على حكم الشارع بذلك وكيف كان فقد رجع حاصل هذا
الاحتجاج كله الى امرين رجحان بقاء الحكم السابق فيجب الحكم بالبقاء لوجوب العمل بالراجح واجماعهم
على الاستصحاب في غير محل النزاع ومن ثم اقتصر عليهما العلامة في والاول ان عني وجوب العمل بالظن
والرجحان ممنوع والثاني غير مجد وهذا الذي اراد بقوله وفيه آه ومن يدعي انسداد باب العلم
وانه قاض بفتح باب الظن حتى يكون العمل به اصلا لا يحتاج الا ما قام الدليل على منعه كالحاصل
بالقياس فهو بمعناه عن الاحتجاج بجريانه على الاصل وهو الذي يعتمده الاستاد في هذا الباب
وغيره كما ان القوم لما قالوا بحجية الظن واوجبوا العمل به وخصوا ما جاء منه في الايات بما دل
لم يحتاجوا في حجية الاستصحاب الى متعلق بل اقصوا امرهم ان يثبتوا اغلبية الظن بالبقاء وقد
احتج صاحب المنهاج على ان ما ثبت في الزمن الاول ولم يظهر زواله قطعا او ظنا كان الظن
ببقائه في الثاني بانه لو لم يكن مظنون البقاء لازم ثلثة امور باطلة احدها ان لا تتقرر معجزة
فان تقررها مبني على استمرار العادة الثاني ان لا يثبت احكام الشريعة لجواز النسخ الثالث
ان يكون الشك في الطلاق كالشك في النكاح فاما ان يباح الوطي في كليهما او يحرم لكن الاجماع
على الاباحة في الاول والتحريم في الثاني ومستلزم الباطل باطل ومتى ثبت الظن بالبقاء وجب العمل
به ونحن

وحجة التاسع ان الاحكام الشرعية لا تثبت الا بالادلة المنصوبة من قبل الشارع ولا انفحا الا فيما منها وتحقيق المقام لا بد من ايراد
كلام يتضح به حقيقة الحال فنقول الاحكام منه

161

به ونحن نقول لحصول الظن بالبقاء مع عدم ظهور المزيل وجداني لا يحتاج الى دليل لكنا نمنع الكبرى
اعني وجوب العمل بالظن فان لخصت هذه الوجوه في اثبات الكبرى قلنا في الاول لا نسلم ان المدار
في تقرر المعجز على الظن بالبقاء بل على القطع فان الاعجاز انما يتحقق فيما يستحيل وقوعه بحسب عادة
الله تعالى او عادة البشر وعادته ما نظر في غيره واما الثالث فالتعبد بالظن فيهما انما كان بالاجماع مع
انهما خارجان عن محل النزاع انما النزاع في استصحاب حكم الاجماع فهو ما وقع الشك فيه في قدح العارض
وان الله للحكم السابق والاستصحاب في الثاني هو استصحاب حكم النص وفي الثالث من استصحاب
الحال حيث يكون الشك في عروض المزيل ولا كلام فيهما واما دعوى انسداد باب العلم واقتضائه فتح
باب الظن فقد ابتنا ما فيه ثم حكم الشارع به فيما لا يحصى من المواطن في العبادات والمعاملات وسائر
الابواب يغني عن طريقه مستقيمة وقاعدة كلية ان لم تستقل بالحجية فلا اقل من التأييد للحجة
فذلك من الاخبار حتى تتطابق العقول والعمل قوله وحجة النافين آه للنافين حجج احدها ما
اشار اليه المص من ان اثبات الحكم بالاستصحاب في غير محل الدليل اثبات للحكم بغير دليل اذ المفروض
ان المعلوم من الدليل انما هو ثبوت الحكم قبل هذا الوقت وفي غير هذا الحال وان الدليل غير
متناول لها والا لم يحتج الى التعلق في اثباته بالاستصحاب الثانية لو ثبت هذا الاصل لوجب تقديم
بينة النفي على بينة الاثبات لاعتضادها بهذا الاصل مع انعقاد الاجماع على العكس الثالثة لو
صح لصح عتق العبد الذي انقطع خبره عن الكفارة والشافعي عنده مع قوله بالاستصحاب الرابعة
انه يلزم من التعلق التناقض كما في مثال الواجد للماء فانه اذا استصحب الطهارة وصحة الصلوة
كان للخصم ان يستصحب تأثير وجدان الماء في الطهارة فنقول كان بحيث لو وجد الماء لبطل
تيممه فليكن الآن كذلك الخامسة لمن يأخذ بالقياس وهي ان القياس حاجز فيتعين بقاء الاصل
القياس يرفع حكم الاصل ولما كانت الاصول التي يكون القياس عليها غير متناهية كان ظن
البقاء على الاصل موقوفا على انتفاء ما يوجب في الاقيسة والى اثبات ذلك ويرد على الاولى ان
الاستصحاب بعد قيام الادلة على حجيته يكون اثبات الحكم به في الحالة الثانية اثباتا بالدليل وبالجملة فادلة
حجية الاستصحاب كقوله لا تخرج عن اليقين الا الى يقين مثله هو الدليل على اثبات ذلك الحكم
وعلى الثانية ان في تقديم الشهادة المثبتة على النافية جمعا بين الشهادتين وتصديقا للخبر

والحجة التعلق بالغايات المشفقة
المتلقاة بالقبول المعمول بين
الطائفة

وكذلك الاطلاع المثبت على السبب الموجب لخلافه برائة الذمة وعدم اطلاع النافي عليه لامكان حدوثه حال غيبته لتعذر صحبته له واطلاعه على احواله في سائر الاوقات على انه لو فرض تعارضهما فلا ريب ان خطاء النافي اهون من خطاء المثبت فكان الظن به اقوى وعلى الثالث ان ذهاب البعض الى الخلاف ما لا يقتضيه مقالته لا يكون حجة على غيره على ان من منع من العمل انما امتنع من العمل بالاستصحاب في هذا المقام لما رعته اصل الحق لهو وهو ضابطه ان الشغل اليقيني يحتاج الى البراءة اليقينية مع رجحان المعارض بالاحتياط وعلى الرابع ان لزوم التناقض بين الادلة الظنية في بعض المقامات لا يقتضي بطلانها واي دليل ظني لا يتاح له مناقض ام اي اصل لا يتفق له معارض اولست تعلم ان تعارض الاصلين قد ملأ الفجاج اترك تخرج الجميع عن الحجية على انا قد نقول ان ما تعلق به الخصم في المثال ليس بمعارض لكونه مشروطا بما قبل الدخول في الصلوة وما نتعلق به مطلق وعلى الخامس انا نشترط في العمل بالاستصحاب انتفاء ظن المعارض فمن قال بالقياس امتنع عليه ان يفتي بالاستصحاب حتى يفحص عن الاصول التي يحكم القياس عليها فاذا لم يجد صح التفريع واحتمال الوجود مع عدم الوجدان غير قادح كما في العام والمطلق بل وسائر الادلة والا لامتنع الاخذ بشيء منها لجريان احتمال المعارض وربما تعلقنا بما هو اشكل من هذه وهو انا كما نتعلق ببعض بانه لو كان حجة لوجب فيمن علم زيدا في الدار ولم يعلم بخروجه ان يقطع ببقائه فيها والتحرم بانه لو كان الاصل في كل شيء دوامه لكان حدوث جميع الحوادث على خلاف الاصل وهنا كما ترى فانا لا ندعي افادة الاستصحاب القطع بل افادته الظن واما حدوث الحادث فلا ريب في كونه على خلاف الاصل ومن ثم لا نحكم بحدوث شيء الا بدليل والسيد المرتضى ره تعبارة ضرب مثالا حاجيا للمانع في الاثناء تعلق بالحجة الاولى وقال فانا كنا قد اثبتنا الحكم في الحالة الاولى بدليل فالواجب ان ننظر فان كان الدليل يتناول الحالتين سوينا بينهما فيه وليس هنا استصحاب وان كان تناول الدليل انما هو الحالة الاولى فقط والثانية عارية من الدليل فلا يجوز اثبات مثل الحكم لها من غير دليل وجرت هذه الحال مع الخلو من الدليل مجرى الاولى لو حصلت من الدلالة فاذا لم يجز اثبات الحكم للاولى الا بدليل فكذلك للحالة الثانية ثم اورد سؤالا حاصله ان ثبوت الحكم في الحالة الاولى يقتضي استمراره الا لمانع اذ لو لم يجب في العلم بعلم استمرار الاحكام في موضع وحدوث الحوادث ثم يمنع ذلك

كما لا يمتنع

كما لا يمتنع حركة الفلك وما يجري مجراه من الحوادث فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع مانع واجاب بانه لا بد من ملاحظة الدليل الدال على الحكم في الحالة الاولى وكيفية اثباته وهل يثبت ذلك الحكم الثابت في الحالة الاخرى ام اثبته بشرط فقد الماء والحالتان واحدة وسبيل الاستمرار وهل تعلق بشرط او يتعلق فالو وقد علمنا ان الحكم الثابت في الحالة الاولى انما ثبت بشرط فقد الماء والماء في الحالة الثانية موجود وانتفت الامة على ثبوت الحكم في الاولى واختلفت في الثانية والحالتان مختلفتان وقد يثبت في العقول ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه لم يحسن ان يعتقد استمرار كونه في الدار الا بدليل متجدد وصار كونه في الدار بعد ذلك بمنزلة كون عمرو فيها مع فقد الرؤية فاما القضاء بان حركة الفلك وما يجري مجراها لا تمتنع من استمرار الاحكام فذلك معلوم بالادلة وعلى من ادعى العدوية المانعة تغير الحكم الدلالة ثم قال ومثل ذلك يجيب من قال فيجب ان لا نقطع بخبر من اخبرنا عن مكة وما جرى مجراها من البلدان على استمرار وجودها وذلك ان لنا في القطع على الاستمرار عن دليل لا عادة او ما يقوم مقامها ولكان متى فقد الدليل على ذلك كلها بد منه ويتوجه عليه ما ورد على الاولى وما اورده من السؤال متوجه فانا نحكم باستمرار الاحكام مع جواز تغيرها بتغير احوال المكلفين كان يدعي مدع سقوط التكليف او جواز التاخير عنه لغلبة النوم او عروض هم او حاجة لا يضر فواتها او نحو ذلك فلم يبق للعلم الا الاستصحاب بقاء التكليف فان قلت انما علمنا ذلك بما قام عليه من الادلة من اجماع وغيره قلت الفرض انه لو ادعى مدع علينا ذلك لرددناه بما علمنا من البقاء على ان المجمعين انما علموا ذلك عن الاستصحاب على انا نجد انا نعلم ذلك ونحكم مع الغفلة عن ملاحظة الادلة وبالجملة اذا قرر لنا تقرير ووضع لنا وضعا كما يجعل السلطان ضرب الدينار والدرهم موجبا للقتل او النهب ونحو ذلك وبالجملة كما ينادى عليه منادي من قبل كذا كان عليه كذا ومنه حاله بكذا كان له كذا احكمنا باستمراره واستصحبناه على اختلاف الاحوال وتوارد العوارض خصوصا اذا علمنا انه حكيم لا يضيع الاصلحة واستبعد ذلك في العبيد اذا قرر لهم مولاه فانك تراه على هذه الوتيرة والحاصل ان المكلفين قاطعون بالاستمرار الا ان يقوم دليل على القطع كما سياتي تحقيقه انشاء الله تعالى واما ما اجاب به فانه وان رفع السؤال على التحقيق لضعف ما نوهناه به لكنه لا يغني عنه في هذا المقام شيئا فانه اقصى ما فيه وجوب مراعاة الدليل الدال على الحكم والنظر في الحكم هل كان على الدوام ام معلقا على شرط او لا فان كان الاول فلا حاجة الى الاستصحاب وان كان الثاني امتنع

وبعد نلتزم ذلك كله وما كنا انتكلف دعوى الاستصحاب حيث لا داعي اذ ان الحكم اذا كان معلقا على شرط امتنع استصحابه في الحال قد تعدد فيها ذلك الشرط وحتى نلتزمه وما كنا انتصحب كما ضرب له الشارع حدا الى ما خرج عن التقييد او علقه على شرط الى ما عرى عن الشرط فعلا امتنع الاستصحاب فهذا المثال الخاص بانتفاء الشرط فكما ان يمتنع في سائر مضانه ما ليس بمشروط على انا قد نمنع امتناعه في هذا المثال فان الحكم في الحالة الاولى فيه وان كان معلقا على شرطه وفقدان الماء لكن لا نسلم انتفاء هذا الشرط في الحالة الثانية وان كان فيها واجدا للماء لان الشرط انما هو عدم الوجدان ابتداء اي قبل الدخول في الصلوة لا مطلقا فانه معقد الاجماع انما هو ذلك وهو المنافي عن الاطلاق واما ما عداه فلا تفقيه النزاع خصوصا وقد قال لا تبطلوا اعمالكم واذا كان شرط العصمة انما هو فقدان خاص كان الوجدان في الاثناء او وجدان الضال ونحوه من الاحوال العارضة التي لا تستلزم المنافيه قوله وقد ثبت في العقول الخ قلنا انما ذلك لجريان العادة بعدم بقاء هذا الثابت كجريان العادة بعدم اقامة اهل الاسواق فيها ليلا لا لان الثابت من حيث هو ثابت لا يرجح بقاؤه الا ترى انك اذا لم تبعد عنه ثم عدت لك اليه حاجة كيف ترجع اليه مستصحبا لبقائه فيها ومن ظن بقاؤه واقع السيف هنا دعوى ان عروض الاحوال كيف كانت تمنع من استمرار الاحكام حتى يقوم الدليل على عدم المنع مع ان الذي استقامت عليه الطرائق انما هو العكس يحكم بالاستمرار حتى يقوم الدليل على العدم كما في مثال الدار ومنه يظهر انه لا يقتصر بالمنع على استصحاب حكم الاجماع وقوله وعلى ذلك يجيب الخ يرد عليه ان القطع باستمرار الوجود في مثل ذلك ليس باستصحاب بل بقضاء العادة بالبقاء ولذلك ينتفي القطع عند انتفاء القضاء كما في البيوت الكائنة على السواحل حيث يجري في العادات زوال مثلها فجاءة وان تطل المدة قلت لا ريب ان القطع انما يكون بدليل خارج عن الاستصحاب لما قضى بافادة الظن لكن غرض المستدل انا بمجرد الاخبار المفيدة للقطع بالوجود مع قطع النظر عن العادة نحكم باستمرار البقاء من غير تيقن وهذا الذي اراده بالقطع ومراده الحال الا الاستصحاب وحصول القطع بعد مراعاة العادة لا ينافي بل يؤكده والذي يدلك على ذلك انك حيث لا تقطع بالبقاء كما في بلاد السواحل تستصحب البقاء ولذلك تشد الرحال اليها وتقصدها الى بلاد لم تعهده هناك بل تجوز ان يكون وضع بعد ذلك وبالجملة فالاستصحاب لا يتوقف على القطع بل على ظن البقاء واما الغزالي فكان حاصل ما تعلق

به في محل

به في محل النزاع على ما حكى العلامة في النهاية ان الحكم باستمرار الحكم في محل النزاع لا بد فيه من دليل ولا يصلح ان يكون هو الاجماع لانه مشروط بعدم وجود المخالف قال وهذا كما ان العقل دل على البراءة الاصلية بشرط عدم دليل السمع فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع فكذا هنا انعقد الاجماع بشرط العدم فانتفى الاجماع عند الوجود لا بقي اصل الثبوت كافيا في الحكم بالبقاء فان ثبت دام الى ان يتحقق القاطع ودوام فالدوام غير محتاج الى الدليل انما المحتاج اصل الثبوت كما اذا ثبت موت زيد او بناء دار كان دواما بنفسه لا بسبب لانا نقول هذا وهم باطل فان كل ثابت جاز دوامه وعدمه فلا بد لدوامه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت والدليل في المثالين جريان العادة بان ما ليس يحيى والدار لا تنهدم الا بهادم او طول زمان لا باصل الموت والبناء ونحن نقول ما كنا ندعي الاجماع في محل النزاع و الا لم نحتج الى التعلق بالاستصحاب وانما نتعلق بما يتعلق به في غير محل النزاع وليس هذا الا بعدم الاشتراط وقد عرفت ما فيه واما صاحب المعالم فانه لم يتعلق فيما استقر به بشيء بل نقل احتجاج المرتضى الذي حكيناه ولم يتعقبه بشيء ثم نقل حجة المثبتين التي حكى المحقق ولم يتعقبها ايضا ثم حكى صنيع المحقق وقوله الذي نختاره الخ واستجاده بناء على ما عقل منه ثم ذكر انه اختار في المعتبر مقالة المرتضى ثم قال وهو الاقرب واما صاحب المدارك وصاحب الذخيرة فانما تعرضنا لذلك في كتب الفقه واما الشيخ الحر فكان اقصى ما تعلق به في الفرق بين الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي كمثال واجد الماء وغيره كالمتطهر يشك في الحدث او النجاسة وبالعكس والصائم يشك في غروب الشمس او طلوع الفجر والعاقد يشك في ايقاع الطلاق ونحو ذلك مما صح عن الائمة في الاول اوجب في الثاني انه لو لم يجعل الشارع الاخذ بالاستصحاب حجة لم يضع له هذه الضابطة لزم الحرج والعسر بخلاف الاول قال بيان الملازمة ان مثل الثاني بما ذكرنا ما لا ينحصر وهذه الاشياء لا تحتاج الى النص والا لزم تكليف ما لا يطاق لان المكلف لا يمكنه الرجوع في هذه الاشياء وامثالها الى المعصوم واذا رجع اليه فانه لا يعلم الغيب كما هل يتصور عاقل ان يقول للنبي صلعم اخبرني هل احدثت بعد وضوئي ام لا وهل خرج مني بول الصلوة ام لا وهل طلقت زوجتي ام لا ولما اقتضت الحكمة رفع الحرج والعسر وجب ان ينص الشارع على العمل في هذه الاشياء التي ليست من الاحكام الشرعية بقواعد كلية من اصل استصحاب هنا كلامه وانت تعلم ان الذي يحتاج اليه المكلف في الثاني انما هو العلم بان الشك في عروض القادح هل

هو قابح ام لا وهنا من اجل ما يشك عنده لا في القادح هل هو قادح ام لا وكامعي له ان يقول خرج مني مذي فهل يقدح في وضوئي ام لا كذلك يصح ان يقول فشككت في عروض الحدث فهل يقدح ذلك في طهارتي
ام لا وشككت في طلوع الفجر فهل يسوغ لي ان اكل ام لا وهكذا وبالجملة فالشك في عروض القادح كالشك
في قدح العارض بل تحقيق كانه نوع منه فان الشك في الحدث عارض لا يدرى هل هو قادح ام لا وكيف كان
فكما اقتضت الحكمة تسويغ العمل بالاستصحاب في تلك فلتقتضي ههنا ايضا مع ان ما نقل من حيث
العمل بالاستصحاب هناك من الاخبار الدالة على المنع من الصعود عن اليقين الى الشك متناول لهذه
على حد سواء اذ كلاهما شك وثانيها انه قد اصاب بعض المحققين فقال في الدرر ومما يدل على عدم حجية الاستصحاب
بالمعنى المتنازع فيه حجية استصحاب حكم الاجماع كما اعرف ببطلانه وجوه احدها عدم ظهور دلالة شرعية
وثانيها ان مفاده بناء على ما ذكره انما هو الظن وقد قامت الادلة القاطعة من الايات والروايات
على عدم جواز العمل بالظن في احكامه تعالى خصوصا بالاصول لطلب القطع فيها والمسئلة
الاصولية عندهم فكيف يسوغ البناء فيها على الظن هذا مع ان وجود القطع هنا ممنوع لان موضوع
المسئلة مقيد بالحالة الطارية وموضوع المسئلة الاولى مقيد بنقيض تلك الحالة فكيف يظن بقاء
الحكم الاول وثالثها انه قد ورد من الشارع في بعض الصور حكم يوافق الاستصحاب بالمعنى الذي ذكره
وفي بعضها ما ينافيه فبذلك يعلم ان الاستصحاب ليس حكما كليا ولا قاعدة مطردة تبتني عليها الاحكام
الشرعية وذكر ان الاخبار في مسئلة وجدان الماء جاءت مختلفة وان بعضها جاء بالانصراف من الصلوة
للوضوء ما قبل الركوع او مطلقا ولو بعد تمام الركعة وانه لم يرد بالمضي الا رواية محمد بن حمران
فلو كان الاستصحاب الذي اعتمدوه ومثلوا له بهذا المثال دليلا برأسه لوجب على هذا المصلي المضي
في صلوته ولزم منه طرح هذه الاخبار ومنها البطلان مما لا يحتاج الى البيان ورابعها ان هذا الموضع
من المواضع الخفية المعلوم حكمها فيها وقد تواترت الاخبار في مثله بوجوب التوقف والاحتياط
انتهى ويتوجه على الاول انا لم نأخذه من الاخبار الشرعية وعلى الثاني ان الاصل الشرعي وان كان
هو المنع من العمل بالظن الا ما خرج بالدليل لكن هذا مما خرج بالدليل كالبراءة الاصلية وغيرها من
الاصول بل الاستصحاب نفسه في الاقسام الباقية التي لا كلام فيها ومن قال بان انسداد باب العلم
يفتح باب الظن ويجوز الاخذ الا ما قام الدليل على منعه كالقياس كان بغناه عن اقامة الدليل على

حجيته

حجيته اذ يكون العمل بالظن اصلا حينئذ كما ان مخصص الايات والروايات بالاصول كذلك لكن
يكون العمل بالظن عند هؤلاء اصلا اصيلا ثم لا يخفى ان هؤلاء انما ارادوا بالاصول الاصول الكلامية
لا ما يتناول مسائل اصول الفقه لانهم انما خصوها بها لكونها من السوق وهي انما تدل على الاعتقادات
ثم ان مفاد الاستصحاب انما تثبت به الاحكام الفرعية لا مسئلة اصولية ليتجه قوله ان مفاده الى قوله
والمسئلة من الاصول ثم انكار حصول الظن بمخالفة الوجدان سلمنا ولكن دل الدليل على الحكم ببقاء
ما كان سواء كان البقاء واجبا او موجبا كما في طهارة الثوب حيث شك في عروض النجاسة له او يرجح ذلك
في النفس لامارات وعلى الثالث ان ما جاء في بطلان الصلوة بوجدان الماء ليس من مخالفة الاستصحاب
وانما هو حكم بان الوجدان مبطل للطهارة حيثما كان والا فقبل وجدانه قبل الدخول في الصلوة بل في
سائر الاحداث بعد الطهارة في سائر مبطلات الصلوة والحج وسائر العبادات ان الحكم بابطال الطهارة
غير مساو بطلان الصلوة العبادات بما يحصل مبطلا لها على خلاف الاستصحاب انما يكون لو حكم على خلافه
الحكم بالتعويل على الشك بعد اليقين كان يوجب الطهارة بمجرد الشك فيها بعد ثبوتها بخلاف
ما اذا اوجبها بعروض عارض كالمذي فانه وضع مبطلا اخر للطهارة سلمنا ولكن غايته انه تخصيص
الا كسائر الاصول في تخصيص ما لم يرد نص بخلافه وهل هو الا اصل من الاصول الا وقد خولف بالدليل لم
يضبط الاصل الا للرجوع اليه عند عدم الدليل اما مع قيام الدليل فالعمل انما هو به لا بالاصل حيث قام
الدليل في هذه المسئلة على خلاف ما يقتضيه هذا الاصل كان الخروج عن اليقين الى يقين مثله وعلى
الرابع ان الحكم معلوم الثبوت ولم يعرف سوى احتمال تغيره في نظر الشارع لكن ما تواتر عنهم من المنع
من الخروج عن اليقين الا الى يقين مثله صرفنا عن الالتفات الى هذا الاحتمال واما شارح الدروس
فكان حاصل قوله استدلاله على ابطال حجية الاستصحاب في غير ما اعترف به بجملة الاستدلال على
ابطال حجية الاستصحاب فيه بعدم صدق الامتثال عند الشك في الغاية وبما دل على ان اليقين لا ينقض
بالشك من جريانه هذا في محل المنع اما الاول فظاهر اذ حاصله الاستدلال بقاعدة الاستدعاء
الشغل اليقيني بالبراءة اليقينية على الاستصحاب الذي هو عبارة عن الحكم ببقاء التكليف ولا تكليف
هنا لمن يستصحب وما يبتني عليه من التكليف كالصلوة بثوب طاهر مثلا فقاعدة الشغل اليقيني
تقتضي فيه عكس الاستصحاب واما الثاني فقد ذكر ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند

التعارض لا ينقض به فالمراد بالتعارض ان يكون شئ يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكروه ليس
كذلك لان اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان آخر لولا عروض شك وهو ظاهر هذا
كلامه وحاصله ان الحكم في الزمن الاول لما لم يستلزم الحصول في الثاني حتى كان حصوله في الثاني
مشكوكا فيه كان الخروج من شك الى شك ويتوجه على الاول ان تعدد المقتضي للحكم في مقام انتفاء المقتضي
في غيره بعد قيام الحجة عليه لا دخل له في حجية الاستصحاب بل الاستصحاب في مقام خاص حكم
ببقاء التكليف لتحصيل البراءة اليقينية وان هذا من جملة موضوعات الحجية ومن هنا يا لاعادة كما ينفي الحجية
على الاطلاق وعلى الثاني انه لا ارتياب ولا شك في ان الحكم المبني على الوضع كالحكم بالطهارة
المترتب على فعل الوضوء بعد جعل الوضوء سببا لها يحكم ببقائه ما لم يشك في عروض ما يبطل سببيته
والا فلا سببية وحينئذ فاذا شككت في عروض المبطل وعولت عليه كنت قد نقضت اليقين بالشك
على ان ما انكر تناوله الخبر له هو مورد الخبر وهو الشك في الحدث وما كنا نؤثر ان يرتاب في شمله
وانما يشك في تناوله للاستصحاب حكم الاجماع لمثال وجدان الماء وسيأتي ان شاء الله تعالى في بيان
تناوله له قوله الاحكام الشرعية الخ المعروف على السنة اهل الاصول ان الحكم هو الخطاب
الشرعي الوارد في التكليف وهي طريقة الاشاعرة واما المعتزلة فحيث كان الحكم عندهم من
صفات العقل لابتنائه على التحسين والتقبيح كان عبارة عن نفس الايجاب والتحريم والندب
والكراهة والتخيير والوضع والتحريم مع ما في اطلاق الحكم على الخطاب الدال عليه من التسامح فان
حكم الحاكم في الحقيقة انما هو ايجابه وتحريمه الى آخر ما ذكرنا اذ ليس الايجاب الا الحكم بالوجوب وهكذا
ولم يكن في ذلك الا ما الحبت به الالسن في تعريف الفقه من قولهم العلم بالاحكام الشرعية الفرعية
عن ادلتها فان المستفاد من الادلة انما هو ما ذكرنا لا الخطابات الدالة عليها فانها عين الادلة
وتقسيم الاحكام في التعريف بالمسائل لا يخفى ما فيه كتقسيم الخطاب في تعريف الحكم بالكلام النفسي
كان فظاهر قولنا اولا وثانيا المطلوب فيها الخ وما كنا الدالة على الاباحة انما اراد بالحكم الخطاب
وتمثيلها للاحكام الوضعية الحكم على الشئ بانه سبب او شرط او مانع يقتضي ان الحكم مدلول الخطاب
وقد عرفت ما بيننا مع ما في قوله اولا وهي الوجوب والندب وثانيا وهي الحرام والمكروه من
التسامح قوله والمضايقة الخ دفع لما عساه يقال انك عددت خمسة وعددت الوضع فالاحكام

الشرعية

الشرعية ومن الناس من منع ذلك فاجاب بان كلامنا في نفس الوضع والجعل هل يجري فيه الاستحقاق
ام لا وهو متحقق قطعا والنزاع في عدة من الاحكام لا يعود عليه شئ اذ يرجع الى النزاع في اطلاق
اسم الحكم عليه ولا فهو في نفس الامر متحقق قطعا ثم الاصل في هذه المضايقة ما استقرت عليه
طريقة المتقدمين من الاقتصار على الاحكام الخمسة وليس ذلك لغفلتهم عن الوضع وتحققه بل لان
الغرض من خطابات الوضع انما هو التكليف بما يترتب على الوضع بل اكثر الاحكام الوضعية انما تستفاد
من الخطابات التكليفية كما استفيدت مانعية الحيض من الصوم من قوله دعي الصيام ايام اقرائك
وسببية الدلوك للصلوة من قوله اقم الصلوة لدلوك الشمس والسرقة للقطع والزنى للجلد من
قوله والسارق والسارقة فاقطعوا والزانية والزاني فاجلدوا وقلما يجيء خطاب وضع
كما قال لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ببنية الصلوة على خمس ونحو ذلك فلما
كان الحكم عندهم هو الخطاب واكثر الخطابات تكليفية وما جاء نادرا للوضع فالغرض منه التكليف
اقتصروا على الاحكام التكليفية الخمس وان صرحوا بالوضع وسبب تخطئتهم في هذه المضايقة مقام
الحوية والحمد لله في امره وهو انه لما اشتهر في تعريف الحكم ما وقع للامام الغزالي من انه خطاب الشرع المتعلق
بافعال المكلفين نقض طرده بمثل قوله تعالى خلقكم وما تعملون فانه خطاب شرعي متعلق بافعال
المكلفين مع انه ليس من الحكم في شئ فزيد فيه على وجه الاقتضاء او التخيير فنقض عكسه بالاحكام
الوضعية فمنهم من اعترف بالنقض وزاد قوله او الوضع ومنهم من اجاب بمنع كون الوضعية من الاحكام
الشرعية بناء على ما شاع عن طريقة القوم في الاقتصار على ذكر الخمس المعروفة ومنهم من اجاب برجوع الوضعي
الى التكليفي وان معنى كون الشئ سببا للواجب هو الحكم بوجوب ذلك الواجب عند حصول ذلك الشئ
والتحقيق ان الوضعي في نفسه حكم من الاحكام ونوع آخر منها مغاير لما عداه وهل الشارع الا
من الحكام يكلف تارة ويضع اخرى وكما انه اذا كلف بشئ ومنع حكم كذلك اذا وضع وقرر وجعل هذا
سببا وذاك شرطا وهذا ما نقل من انه حكم بكذا وبالجملة فهنا امران متنافيان تكليف وتقرير
واستتباع الوضع للتكليف وكونه هو الغرض المقصود منه لا يوجب نفيه والا فكثيرا ما يستتبع
التكليف تكليفا وضعا كما عرفت فالوجه ملاحظة الوضع في سلك الاحكام ومراعاته في الحد ثم
الحق ان تعريف الغزالي غني عن كلتا الزيادتين اذ المراد ان الحكم هو الخطاب الصادر عنه في التكليف

ولا ريب ان الخطابات الوضعية متعلقة بافعال المكلفين وانها انما وردت في التكاليف اذ الغرض من الوضع انما هو ترتيب التكليف واما نحن فلكم وما تعلمون نعم مدروده في التكليف او في جزان يخفى فاما من زعم ان الحكم الوضعي عين التكليفي على ما هو ظاهر قولهم ان كون الشي سببا للواجب هو الحكم بوجوب ذلك الواجب عند حصول ذلك الشي فبطلانه غني عن البيان اذ الفرق بين الوضع والتكليف مما لا يكاد يخفى على من له ادنى مسكة والتكاليف المبنية على الوضع غير الوضع والكلام انما هو في نفس الوضع والجعل والتقرير وبالجملة فمعنى قول الشارع دلوك الشمس سبب لوجوب الصلوة والحيض مانع منها خطاب وضعي وان استتبع تكليفا وهو ايجاب الصلوة عند الزوال وتحريمها في الحيض كما ان قوله اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله دعي الصلوة ايام اقرائك خطاب تكليفي وان استتبع وضعا وهو كون الدلوك سببا للوجوب والاقراء مانعا منها والحاصل ان هناك امرين متباينين كل منهما فرد للحكم فلا يغني استتباع احدهما للاخر عن مراعاته واحتسابه في عداد الاحكام قوله اذا عرفت هذا آه ايراد اشكال حاصله على اثبات شي من الاحكام الخمسة بالاستصحاب وذلك ان الحكم الذي يراد استصحابه بعد ثبوته اما ان يكون ثبوته بخطاب كامر او نهي او خطاب تخيير واما ان يكون بثبوت علامة وضعت له الدال على ذلك كسبب او شرط او مانع فان كان ثبوته بخطاب بذلك الخطاب ان كان امرا فالامر اما ان يكون موقتا او مطلقا فان كان موقتا فاثبات الحكم فيه بالاستصحاب ان كان بالنسبة الى خارج الوقت فلا وجه له لان التوقيت يدل على ان الحكم عند هذا الحاكم مخصوص بهذا الوقت على ما بيناه في نحو اتموا الصيام الى الليل اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وعلاوة على ان استصحابه فيما نحن فيه مجمع على بطلانه وان كان موقتا بالنسبة الى الحاصل فيه فلا حاجة اليه لان نسبة الخطاب الى جميع اجزاء الزمان على حد سواء فكان ثبوت الحكم في الزمن الثاني بالنص كما في الاول لا بالاستصحاب فان كان الفعل المطلوب مستوعبا للزمان كله كما في الصوم فالامر فيه اوضح ودخول الاجزاء في الامر المطلوب لظهر وان كان مطلقا فظاهر انه انما هي على طلب ايجاد الماهية ولو مرة في اي وقت كان فاذا لم يأت به في اول اوقات الامكان كان وجوبه عليه في الزمن الثاني والثالث بكل زمن لاحق بعد تفويته في السابق انما هو بالنص الذي وجب به عليه في الاول لان نسبة النص الى جميع اجزاء الزمان على حد سواء فلا يعقل اثبات الحكم في وقت من تلك الاوقات بالاستصحاب

بالاستصحاب وكذلك الكلام ان قلنا بدلالته على التكرار لاستواء النسبة واما على القول بالفورية الحقيقية اما العرفية فربما توهم صيرورته كالموقت بما اعتبر في الفورية من الزمان مع عدم سقوطه فيما بعد ذلك فيحتاج في اثبات الحكم فيما بعده الى اعتبار الاستصحاب لكن التحقيق ان كل من قال بالفورية فانما يريد بالوقت المعتبر فيها بيان مصلحته اعلام الفعل كما نقول اعطى حق السائل في الاطلاق على حاله بالنسبة الى سائر الاجزاء ولا يحتاج الى اعتبار الاستصحاب فيه وكيف كان فلا نزاع في عدم اعتبار الاستصحاب في اثبات الحكم الثابت بالاوامر المطلقة والمقيدة واما النهي فاثبات حكمه في الزمن اللاحق عن اعتبار الاستصحاب غني عن البيان لدلالته على المنع في الجملة اصلا وذلك يقتضي المنع في سائر الجزئيات عن سائر الازمنة واما التخيير فلا الاطلاق واستواء النسبة وان كان ثبوت الحكم او التخيير بعلامة وضعت فوضع تلك العلامة وجعلها سببا للحكم او شرطا او مانعا اما ان يكون على الاطلاق كما في جعل الايجاب والقبول سببا لاباحة التصرف في التجارة والاجارة في نحوها والاستمتاع ووجوب النفقة وحرمة نكاح الام والاخت ونحو ذلك في النكاح او على التعيين كما جعل سببا او شرطا او مانعا كالكسوف والحيض لوجوب بعض الوقت المحدود كالدلوك واياما كان فلا يحتمل فيها الاستصحاب لان ما كان منه على الاطلاق وان كان ما رتب عليه هو الاحكام كما في العقود والايقاعات فالاستغناء واضح وان كان ايجاد الموجب كما في الزلزلة فكالامر في الامر المطلق واما المقيد بتعيين فامتناع اعتبار الاستصحاب فيه كما في الاوامر المقيدة الدالة النص على الغيبة الداخلة المغايرة بالنسبة الى الخارج وكان ما في هذا الاشكال من كلام المرتضى قوله والتوهم آه يشير الى الدقيقة التي نبهنا عليها بقولنا فربما توهم صيرورته كالموقت آه قوله فينبغي ان ينظر الى كيفية سببية السبب آه اي ليعلم هل يمكن جريان الاستصحاب في المسبب الذي هو الحكم التكليفي ام لا حيث انا لما نظرنا وجدنا تلك الكيفية منحصرة في الاطلاق والتوقيت بالوقت المعين والاول يقتضي ثبوت الحكم المسبب على الدوام فكان في كل وقت له وقت فكيف يجري فيه الاستصحاب الذي هو عبارة عن اثباته في الزمن اللاحق لثبوته في السابق والثاني قاض باختصاص حكم المسبب في ذلك الوقت المعين والاستصحاب في اجزاء ذلك الوقت لا حاجة له وفيما بعده ممنوع ولا نريد لزم تمادي المسبب في محل السبب وفيه بطلان السببية فبان ان الاستصحاب

يجري في الاحكام التكليفية مطلقا لا فيما دل عليها بالخطابات اولا ولا فيما علم بالاوضاع وهي التي سماها اولا بالاحكام الوضعية حيث قال واما الاحكام الوضعية الى ان قال فان ثبوت الحكم في شي من الزمان الثاني قوله فظهر ولم يبق هنا شي يتصور جريان الاستصحاب فيه سوى الاحكام الوضعية اعني نفس السبب والشرط والمانع اي في ثبوتها وهي التي عبر عنها ثانيا بالاحكام الوضعية من حيث هي حيث قال الا الاحكام الوضعية اعني الاسباب الى قوله من حيث انها كذلك ثم يجري في الاحكام المرتبة عليها بتبعيتها فانه اذا ثبت السبب كالعقد مثلا ثم شك في عروض ما يزيله او عروض ما شك في انه انما يرفعه امكن ان يستصحب ثبوته فيقال قد ثبت اولا فليكن الآن ثابتا فيتبعه اباحة التصرف والاستمتاع وكذا الشرط والمانع كالطهارة والحيض حيث يشك في عروض ما يرفع الاول واستمرارها في الثاني فيثبت من قبل فيهما الآن ثابتان ثم يحكم بصحة الصلوة وبطلانها في الاول واستمرارها في الثاني هذا الذي اراد بقوله فظهر مما مر آه وبالجملة فهنا طريق الاحكام الوضعية اولا واراد بها ما يترتب عليها من الاحكام التكليفية باعتبار ان الدلالة عليها انما كانت بالوضع والتعليق دون الاوامر والنواهي وذلك قوله واما الاحكام الوضعية بدليل قوله بعد ذلك فان ثبوت الحكم في شي من الزمان آه واطلقها ثانيا واراد بها نفس الاسباب والشروط والموانع اي ثبوتها وذلك قوله الا الاحكام الوضعية اعني الاسباب آه وحكم بعدم جريان الاستصحاب في التكليفية المدلول عليها بالخطابات اعني الاوامر والنواهي والفاظ التخيير وبالعلامات اعني الاسباب والشروط والموانع وبامكان جريانه في نفس الاحكام الوضعية من حيث هي وان جرى في الاحكام التكليفية لكنه تعقيبا بان هذا الاستصحاب اعني الحكم ببقاء ما ثبت من سبب او شرط او مانع لا ينبغي ان يكون طريقا شرعيا لاثبات الاحكام لانه لم يبق على علم بل ولا على ظن فان الظن بوجود احدهما الثلثة في الوقت السابق لا يستلزم العلم بل ولا الظن بوجوده في الوقت اللاحق فكيف يصح اثبات الاحكام المبنية عليها في الوقت اللاحق بوجوده ثبوتها فيه مع عدم العلم بذلك الثبوت بل ولا ظنه وهذا الذي اراد بقوله فالحق مع قطع النظر عن الروايات ان الامر هنا الحق ومن هنا تعرف ان قوله فالحق ليس في محله بل كان المقام مقام استدراك كما عبرنا فكان حاصل ما ذكره لا القطع الى هنا ان الحكم الذي يراد استصحابه تبعا لاستصحاب ان اريد استصحابه ابتداء بعد ثبوته باحد الامرين من الخطاب او الوضع لم يكن له وجه وان اريد استصحابه تبعا لاستصحاب ثبوته للعلامة فهذا

فهذا وان كان له وجه الا انه ليس بطريق علمي لاثبات الاحكام ولا ظني لكون في الجملة ما يعول عليه وقد لم يكن شك بل وظن بريبة بل وقد انقلاب ذلك العلم الى الشك بل الى الظن لان الطاري عليه هو الشك في زواله او ظن زواله بل رجحان الوجه في التعيين هو العكس وتحقيق نقول ان استصحاب حكم النص كاستصحاب الحكم ابتداء من دون تبعية وذلك حيث يكون الشك في النسخ بل قد يقع في غير هذا المقام ايضا وذلك حيث يثبت الحكم بالعلامة ويجعل علم الاعلية في الجملة ولكن يشك هل كان وضعها لذلك على الاطلاق ام على التقييد من حيث ان الوضع لم يعلم من الخطاب بل يقع الاشتباه بظهور الفرق بين المقيد والمطلق بل كان ربما لتأسي او بالاجماع او نحو ذلك فيستصحب في محل الشك وذلك كجواز الرد بالعيب الفاحش فان الشارع جعل العيب الفاحش سببا لملك الخيار وجواز الرد لم يعلم هل كانت سببيته مقصورة على الفور موقتة بالاوقات العلم بالعيب فلا يجاوز ذلك او مطلقة فيثبت الخيار دائما فنستصحب ونقول قد ثبت هذه العلامة الخيار قطعا فليدم ما ثبت وان تمادى الوقت لان ما ثبت دام ومثل ذلك ما لو وجدنا الصحابة يبادرون عند الزلزلة والكسوف وكل مخوف الى الصلوة فعلمنا سببية المخوف وشككنا هل كانت المبادرة للتوقيت كما في الكسوف وكل مخوف او للاهتمام كما في الزلزلة فاوجبنا الصلوة على من لم يبادر وان تمادى الوقت بالاستصحاب وهكذا وقد يحصل استصحاب الحكم في هذا ايضا تابعا لاستصحاب العلامة لكن لوجودها بل لتأثيرها وذلك انا قد علمنا بان العيب الفاحش سبب لجواز الرد فلو شككنا في ان المتأخر عن اول اوقات العلم هل هو قادح في السببية ام لا فاستصحبنا السببية وقلنا قد ثبت سببيته فلتدم في وقت الشك ثم تبعها الحكم الشرعي اعني ابلحة الرد كيف كان فنحو هذا نستصحب عند عدم الشك ليتوجه ما قال بل عند الشك في عروض ما يزيل العلامة وما يزيل اثرها او عند الشك في كون العارض مزيلا لها ويزيل المقتضي المغيا منها بالشك فان الغاية ما هي وحصولها وذلك ان كل علامة جعلها الشارع دليلا على شي وجودا كالمانع او عدما كالشرط في كليهما كالسبب كيف كان وضعها على الاطلاق كالعقود او على التعيين كالدلوك والكسوف اما ان يعلم ان ليس لها مزيل او يشك فذلك اما ان يعلم ان لها مزيلا ولا يعلم ما هو او يعرفه بعينه ويشك في عروضه والاستصحاب جار فيما عدا الاول اما الحجة العلامة ويتبعها الاثر او للاثر ابتداء مع قطع النظر عنها ثم المغيا اما ان يعلم غايته او يشك فيها واياما كان فاما ان يعلم حصولها

بعد حصول ارتفاع النجس من البارز من المال الذي له التطهير به ... ومحقق الوضوء بخفقة الخفقتين على الوضوء فكأنما قد نام العين والاذن والقلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك الى جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر ان اليقين

او بيك حينئذ الاستصحاب جار في ثالثهما على احد الوجهين والشك في الغاية يرجع الى الشك في زوال العلامة فقد ظهر وانما قوله وجميع ذلك طلب من الاستصحاب في شيء لما عرفت من انه بعد عروض الشك يكون العلامة والحكم المترتب عليها كذلك لا للاستصحاب فلم يبق الا دعوى ان هذا الاستصحاب ليس بحجة لعدم افادته العلم ولا الظن وانت تعلم ان انكار افادته القطع مكابرة على الوجدان مع انا قد اثبتنا ذلك بوجوه مر ذكرها في حجج المثبتين واما ان هذا الظن حجة فقد قلنا ان من يقول بان الاصل في الاصل هو المنع من العمل بالظن بناء على تخصيص ادلة المنع بالاصول او ان الاصل حجية الا ما انسد باب العلم فهو في غاية غنية من تكلف مؤنة الاستدلال لو من صح على انكار المنع في الظن واما داخل فيها انقطاع في هذه الاخبار بل تواترها يقينا وتحصل الدلالة على الحجية مضافا الى ان جماعة استقامت عليه طرائق العالم وتوقفت على مراعاته النظام مع ان تاصيل الاصل الحيل ليس بذلك البعيد على ان الاجماع محقق فيها على حكم الاجماع ولا ما ... في الكل عبارة عن الحكم ببقاء ما ثبت ثم قوله فظهر مما مر آه لا يخفى ما فيه فان اقصى ما يستفاد مما اسلفنا بناء على الغض عن عروض الشك انما هو عدم جريان الاستصحاب في الاحكام التكليفية سواء عمل عليها بالخطابات كما علم في قوله اذا عرفت هذا الى قوله واما الاحكام الوضعية او العلامات حيثما افاد بقوله واما الاحكام الوضعية الى قوله فظهر الى آخره فان اقصى ما فيه التنبيه على عدم جريان الاستصحاب في الاحكام التكليفية المدلول عليها بالعلامات الشرعية بدليل قوله فانه يثبت الحكم في شيء من الزمان الى قوله فظهر وهذه هي التي سماها بالاحكام الوضعية اما جريانه في الاسباب والشرائط والموانع التي عبر عنها ثانيا بالاحكام الوضعية فمن حيث انها كذلك وانما هي من موضوعات لها فلا كيف جريانه فيها انما يتصور بملاحظة عروض الشك وليس فيما مر اشارة الى ذلك ولو كان لكان جوابا في غيرها حافظا ايضا قوله ومن عند وده آه حاصل ما اشتملت عليه هذه الرواية انما هو وجوب استصحاب الوضوء المتيقن ومنع من الخروج عنه الا باليقين واحتج على ذلك بوجوب استصحاب جنس المتيقن في امتناع الخروج عنه الا باليقين ويدخل في الوضوء الذي هو جنس استصحاب الحالة التي يعرض له اعني الطهارة والا فلا معنى لاستصحاب ما يزول بحدوث شيء من الحركات والسكنات والحكم ببقائه قوله واليقين والشك عام او مطلق آه هذا جواب عن الايراد على الاستدلال بهذا الخبر ونحوها حاصله انه انما يتم لو كانت اللام للاستغراق وهو في حيز المنع لم لا تكون للعهد والمراد

ولا تنقض

والشك كما او مطلق ينصرف الى العموم في مثل هذا الموضع بل صرح الشارح الرضي بان الجنس المعرف باللام او الاضافة للعموم وادعى ابن ... في مختصره في الفائدة العموم من غير نقل خلاف فيه ثم ذكر الفاظا اختلف في عمومها ومع التنزل منع

ولا تنقض هذا اليقين الذي قال فانه على يقين من وضوئه بهذا الشك الذي ذكرت او يقين الطهارة بالشك فيها واقصاه اثبات اصل الطهارة وهو مما لا ينكره منكر والاستصحاب مسلما ولكن استصحابه في موارد خاصة فلا تنهض للاطلاق وحاصل ما اجاب به هو وغيره انها للعموم اما لان المفرد المحلى من ادوات العموم او لانه يجب تنزيله في مثل هذا المقام على العموم وان لم يكن موضوعا له لامتناع حمله على العهد الخارجي لعدم القرينة واللغوية لانتفاء الحكمة في تعليق الحكم الشرعي بفرد ما في مقام البيان والاجمال او الطبيعة لاستحالة تعلق الاحكام بالطبائع وانما تتعلق الاحكام الشرعية بافعال المكلفين الخارجية ويتوجه عليه اما اولا فيمنع عدم قيام القرينة على المعهود الخارجي لتقدم ذكره وتعلق عليه اما اولا فيمنع عدم قيام القرينة على المعهود الخارجي لتقدم ذكره وتعلق السؤال به فان قلت انما يتعين ذلك مع قرينة التعيين قلت لو اعتقدت في الجواب دعوى العموم لتم له هنا بناء على تسليم كونه من الفاظه لكنه يختص بزيادة وبالاطلاق اخرى في حالي الاطلاق بعدم الاحتمال وهو كاف في المقام لا يتم هذا التوجيه على التعلق بالعموم ايضا لاشتراكه بينه وبين العهد الخارجي غاية ما هنالك ان الوضع للعهد الخارجي من قبيل الوضع العام الموضوع له خاص فيكون مجملا ولا يصار الى احدها الا بقرينة معينة ولا بد من قرينة فانه للعهد فانا نقول هو وان كان مشتركا بينهما الا ان نسبتها اليه ليست على حد سواء لبعد خصوصية كل معهود عن ظاهر اللفظ بخلاف المعنى الآخر وعلى هذا فان قامت قرينة على ارادة معهود خاص في المقام فالعموم كما صرح التفتازاني وغيره ولقائل ان ارادة كل فرد كارادة فرد خاص كلاهما خارج عن ظاهر اللفظ فلا يصار الى احدهما بعد ثبوت الاشتراك الا بقرينة معينة نعم يتجه هذا على القول باشتراكه بين الطبيعة والعهد كما هو التحقيق لرجحان اللفظ بالجنس قبل اللام وبعدها فلا يصار الى غيرها الا بقرينة معينة واما ثانيا فبان المستحيل انما هو تعلق الاحكام بالطبيعة بشرط عدم الوجود الخارجي لعدم امكان بشرط الوجود او لا بشرط فلا خصوصا على القول بوجود الطبيعي على ان حملها على العموم ههنا مبطل له وذلك لوقوعه في سياق النفي فيكون رافعا للايجاب الكلي ويكون المعنى لا تنقض كل يقين بكل شك وهو ايجاب بجزئي انه من قبيل لا يجب كل مختال فخور كان الموضوعة للاستغراق استعملت مجازا في العموم البدلي بمكانه اي لا يحب اي مختال فخور كان لكن اللام بدليل قرينة ابا بعده كونه للتناسب في الازمان فلم يبق الا ان يكون للتعميم في الافراد لا يخفى ما فيه والتحقيق ان اللام هنا للجنس والطبيعة فانه هو المتبادر من مثل هذا الاطلاق على انه حقيقة فلا يحتاج الى قرينة ويجيء العموم بالتعميم قال فان من نقض فردا من

ومع التنزل عن دلالة هذا اللفظ فانه استدل على ان الوضوء لا ينقضه الا ينقض بشك النوم فقوله ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكان مراده انه لا ينقض يقين الوضوء ابدا بشك النوم كان عينا للمقدمة الاولى فالقانون الاستدلال يقتضي ان يكون عاما في جميع

الافراد فقد نقض الطبيعة على انه في سياق النفي والتابي للتخصيص على ذلك والمعنى لا تنقض هذا الجنس بهذا الجنس في موضع من المواضع اصلا كما تقول لا تقدم الجاهل على العالم ابدا واشتراكه بين الجنس والعهد لا يقتضي بيان الاجمال الظهوره في الجنس فلا منصرف عنه الا بصارف على ان المقام هنا ما يأبى العهد كيف لا وهذه القاعدة انما سبقت في كلامهم عليهم السلام دليلا على الحكم الا ترى الى قوله لما استيقن في الوضوء من الشك في النوم لا انه على يقين من وضوئه ولا تنقض اليقين بالشك ابدا ولكن تنقضه بيقين مثله اتراه يريد لا تنقض بيقينك هذا في زمن من الازمان ولو اراد ذلك لكان الدليل والمدلول كلاما واحدا بل ما قلناه لا تبطل هذا الضرب بهذا الضرب في موضع من المواضع اصلا طهارة كان او غير طهارة وكذلك منها قوله فيما يأتي ولا يعتد بالشك في حال من الحالات وبالجملة فارادة الجنس في امثال هذه المقامات مما لا يكاد يخفى على من له ادنى مسكة من محاورات ثم ما يصنع فيما جاء من الاخبار مجردا عن الموارد كالاخبار المروية عن امير المؤمنين عليه السلام وتنزيلها على اثبات اصل الطهارة خطاء كيف وهو لا مرعلا زمنا اليقين والاكيا عليه وهل الاستصحاب الا هذا انما يصلح لذلك لو دل على ان الاصل في الاشياء هي الطهارة كقولهم كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر لما يقول فيه ان طهارته معلومة بيقينية فلا تخرجن عنها مع احتمال نجاسته في موارد لا تناسب في الحكم الشك في الركعات والصوم ونحو ذلك قوله بل صرح الشيخ الرضي آه القول بان المفرد المحلى للعموم ليس بعزيز في اهل الاصول ليتعلق فيه بكلام الشيخ الرضي بل هو مذهب معروف لهم ذهب اليه من اصحابنا شيخ الطائفة والمحقق ومن القوم ابن الحاجب والآمدي وهو مذهب المبرد وابي علي بل عزاه الامدي الى الاكثر وكيف كان فاذا عسى يجديه التعلق بقول الشيخ الرضي وغيره في دفع خطاب يحاول بناء مثل هذا الاصل العظيم عليه مع ان الاكثر من غير الغزنويين على خلافه وهو المعروف بين ارباب المعاني فانه حقيقة عندهم في العهد والطبيعة ولا يصار الى غيره من الاستغراق وغيره الا بقرينة ثم لا يخفى عليك ما في قوله عند حكايته عن ابن الحاجب ثم ذكر الفاظا اختلف في عمومها فان غرضه من ذلك ان عدم نقل الخلاف مع انه ذكر ما فيه خلاف دليل على انه لا خلاف فيه كيف يتعلل بمثل ذلك وهو يرى الخلاف وهب ان ابن الحاجب صرح بعدم الخلاف اتراه يصغي اليه وهو يبصره عيانا انما ذكر ابن الحاجب ما اختلف فيه والراجح عنده فكيف يخرج هذا في سلكه وهو يختار عمومه فان قلت انما يريد اتفاق المحققين القائلين بان للعموم صيغة كما صرح به هو في باب العموم والحضري ايضا

حيث

حيث قال ثم الصيغة الموضوعة له عند المحققين هي كذا وكذا ومن الجنس المعرف قلت ذكر المطلق والمقيد من دون قرينة محصور في المحاورات ولا سيما في الكتب المدونة في العلوم مع ان المقام ههنا يقتضي ارادة الاطلاق على انه ليس في كلام ابن الحاجب الا ان المحققين على ان للعموم صيغة ثم ذكر الصيغ وليس فيه انهم على ان هذه الصيغ كلها للعموم على ان كثيرا من المحققين من اهل المعاني والاصول على انه ليس من صيغ العموم بان للعموم صيغة ثم الحق انه ليس من الفاظ العموم حسب احقيقة نادرة في العام وانما حقيقة في الجنس والعهد لتبادرهما دون العموم واما المضاف فهو وان سلك مسالك المحلى باللام حتى يرد تارة للعهد الخارجي كما تقول جاءني غلام زيد واشتريت فرس عمرو وذهب الى دار بكر مشيرا الى غلام وفرس ودار معهودة بينك وبين مخاطبك وهذا هو الغالب فيها وعليه يجيء امرها واجرى على التعيين كما تقول جاءني غلام زيد وانت لا تدري غلامه ومرة للطبيعة كما تقول غلام الولد لا وفاء له لكن وروده للطبيعة انما يعرف في المصادر كضربي زيدا قائما اي جميع ضربي الواقع على زيد ومن ثم قدروا الشرط ولم يكتفوا بالخبر كل ذلك لتبادر العموم من مثل هذا التركيب بخلاف غيرها كخادم زيد لا يكون الا مؤديا وفرس عمرو لا يكون الا جنسية فان الظاهر في ذلك انما هو ارادة الطبيعة وكيف كان فاقصاه انه معنى من معانيه فكيف صار هو المعنى دون غيره والتحقيق انها حقيقة في العهد الخارجي مجاز في غيره ثم ان دعوى العموم انما يتجه لو كانت على انه للحقيقة بين العموم والنفاة انما ينفون اختصاصه ان كلمة الكل متفقة على انه حقيقة فيه في الجملة غاية ما هنالك ان النفاة يثبتون له مع ذلك معنيين آخرين حقيقيين الجنس والعهد حتى اذا اطلق كان مجملا والمثبتون يقولون انه مجاز فيهما ولا اجمال في الاطلاق لكن التحقيق ان الامر بالعكس وان النفاة يمنعون من كونه حقيقة في العموم والمثبتون لا يمنعون من كونه حقيقة في غيره كيف والمعروف في كتب المعاني وكثير من كتب الاصول كالمحصول ان لا معنى لاداة التعريف سوى العهد وانه حقيقة وان الاستغراق انما يفهم في المقامات الخطابية وقد صرحوا ان المحلى في مثل الانسان لفي خسر حقيقة في الجنس وان الاستغراق مفهوم من الخارج لا من نفس اللفظ اللهم الا ان يراد بكونه حقيقة فيها انه ما لم تقم قرينة على غيره فهو له سبيل الحقائق وان كان الكل من قرائن خارجية والحقيقة في الحقيقة انما هو الحقيقة قوله ومع التنزل عن ذلك في الظاهر هنا العموم فانه آه اي مع التنزل عن دعوى وضعه للعموم وكونه من الفاظه قلنا هو في نفسه وان لم يدل على العموم لكنه بقرينة اخذه في

[illegible]

الاستدلال على ان الوضوء اليقيني لا ينقض باحتمال النوم وان قوي صار للعموم وانت خبير بانه
لا ينبغي ان يتعلق في نفي كون المراد خصوص هذا اليقين وهذا الشك الا يصح اغير انه يحتاج في
ذلك الى دعوى العموم بل كونه للطبيعة كاف بل دعوى العموم مبطلة للاستدلال قوله وايضا آه انت تعلم
ان دعوى احتياج ارادة الخصوص الى القرينة مبنية على دعوى كونه حقيقة في العموم فكان هذا غير
ما تنزل عنه فلا وجه لجعله علاوة وبالجملة فهنا وجه الاستدلال يقول غير يعني انه حقيقة في العموم
ولا يحمل على الخصوص الا بقرينة وكان حاصل ما استدل به الشيخ الرضي هو انه لما ثبت كون اللفظ دالا
على ماهية خارجية باعتبار تشخصاتها الخارجية لان الالفاظ موضوعة بازائها فلا بد ان يكون
لبعض افرادها او جميعها فاذا لم يكن دليل البعضية وجب كونه للكل وحصله الاستدلال على وضعه للعموم
بدعوى وضعه للامور الخارجية مع امتناع تنزيله على البعض لان نسبة الماهية الى الكل على حد سواء
فلا يصار اليه الا بدليل او لا دليل ثم وجه الى القول بان الالفاظ موضوعة للامور الخارجية وهو احد التوجيهين
في المسئلة بل الاقوال والتحقيق على ما مر في مفتتح الكتاب انها في غير الاعلام الشخصية موضوعة للماهية
من حيث هي مع قطع النظر عن الوجودين وفيه بطلان دعوى العموم واما التفتازاني فحاصل ما ذكر في
هذا الباب انه حكى لهم عند ما لم يكن ان المحلى باللام حقيقة في الحقيقة بخلاف المجرد منها فانه حقيقة
في الفرد المنتشر اي فرد ما منها مع قطع النظر عن التنوين ثم ان قامت قرينة على ارادتها باعتبار وجودها
الخارجي اي باعتبار تشخصاتها الخارجية فلا بد من ان تلحظ في فرد بعينه او فرد ما او في جميع الافراد
فان قامت قرينة على ملاحظتها من حيث هي في فرد اما في فرد معين او غير معين وجب اتباع القرينة
وان لم تقم قرينة على شيء منها حمل على ارادة جميع الافراد وهو الاستغراق فكان نسبة الاستغراق
اليها نسبة الحقيقة الى المجاز من حيث انه لا يصار الى غيره الا بقرينة معينة والا وجب المصير اليه سبيل
الحقائق وان كان اللفظ فيها ايضا حقيقة من حيث ان المحلى موضوع للحقيقة وهو فيها مستعمل
فيها واما الفرد فيه فمن قرائن خارجية فان قلت المعرف بلام الحقيقة وعلم الجنس اذا اطلقا على
واحد كما اذا دخل السوق ورايت اسامة مقبلا احقيقة هو ام مجاز قلت بل حقيقة اذ لم يستعمل الا
فيما وضع له لان معنى استعمال الكلمة في المعنى ان يكون الغرض الاصلي طلب دلالتها على ذلك المعنى وقصد
ارادته منها وانت اذا اطلقت المعرف او العلم المذكورين على الواحد فانما اردت به الحقيقة ولزم من

ذلك

[illegible]

ذلك التعدد باعتبار الوجود وانضمام القرينة فهو لم يستعمل الا فيما وضع له هذا كلامه ولم يذكر في المعين
اعني المعهود الخارجي شيئا لكننا نقطع بانه حقيقة عنده لاتفاق الكلمة على ذلك اما لانه وضع على
حده من قبيل الوضع العام الموضوع له خاص كما هو التحقيق او لانه مستعمل في الحقيقة ايضا والتعيين
من خارج كما هو الظاهر منه وان لم تقم قرينة على ملاحظتها من حيث الوجود الخارجي فتلك لام الطبيعة كما في
التعاريف وقولنا الرجل خير من المراة وقوله ولهذا ينظر صاحب الكشاف يريد ان تسمية لام الا
ستغراق بلام الجنس انما كان باعتبار ان المحلى باللام في الاستغراق مستعمل في الجنس اعني الحقيقة
والاستغراق انما جاء من ملاحظة الوجود مع انتفاء ما يدل على ارادة الفردية ثم قال وكثيرا ما يطلقه
على ما يقصد به المفهوم والحقيقة كما ذكر ان اللام في الحمد للجنس دون الاستغراق يريد ان المحلى
باللام عنده حقيقة في الجنس والاستغراق وغيره انما يجيء من امر خارج فلا يخرج به عن كونه الجنس في
ثم صار يطلق لام الجنس في الاستغراق كما يطلقها في الطبيعة اذا عرفت هذا فنقول غرض المصنف نقل
كلامه وكلام الشيخ قبله اثبات ما ذكرنا الثاني ان المحلى لا يحمل على العهد الا بقرينة ما تخص من الاستغراق
وان كان معناه الحقيقة انما هو الجنس والاستغراق وغيره من خارج من حيث انه انما انضا في ذلك عن
هنا يظهر مباينة هذا الوجه لسابقيه فان الاول كان على ان المحلى حقيقة في العموم والثالث انه لا يجوز
الحمل على غير العموم الا بقرينة وان لم يكن حقيقة فيه واما الثاني فهو ان تخصيص هذا الخطاب اعني
الخبر المذكور بما يدل على ارادة العموم لانه انما ساقه للاستدلال فيتعين حمله على العموم ولا يتوقف
على القول بان المحلى من صيغ العموم وحقيقة فيه ولا على القول بوجوب تنزيله على العموم الا ان تقوم
قرينة على غيره فاندفع ما ذكرناه اولا لكن يتوجه عليه انه تعلق بكلام الشيخ في الاول والثالث فان
كان يعقل من كلامه ان المحلى حقيقة في العموم وصيغة من صيغه فلا معنى لتعلقه به في المقام الثالث
وان كان يعقل منه انه يجب تنزيله على العموم ولا يصرف عنه الى غيره الا بقرينة معينة وان كان حقيقة
في الجنس كما يقول السعد وقولهم انه للعموم من جهة ان نسبة العموم الى غيره نسبة الحقيقة الى المجاز
وان كان في الكل حقيقة لم يحسن التعلق به اولا وليس في البعيد تنزيل كلام الشيخ على الثاني بل هو
الظاهر فيصح دعوى العموم اذ لا تتوقف على دعوى وضع الالفاظ للامور الخارجية بل تتوقف
ان مراد الاكثر من قولهم انه للعموم انما هو في الطلب انه موضوع بوضع على حدة لخصوص الاستغراق قوله

[illegible]

ثم لا يخفى ان اليقين والشك مما لا يمكن اجتماعهما آه كانه يعرض به دفع ما قيل من انه لا دلالة في الخبر على وجوب الاستصحاب
اذ اقصى ما في الدلالة على الاستصحاب ينقض الظن بالشك اذ بعد ورود الشك يصير المتيقن مظنونا فاذا انتقض
بالشك كنت فقد تركت الطرف الى الشك فنقضته به لا اليقين بل التحقيق انه نقض الظن بالوهم فان بقاؤه
شيئا فما كان راجحا كان عدمه مرجوحا وهو الوهم والممنوع في الخبر انما هو نقض اليقين بالشك وحاصل الدفع
انا ان لم نرد به الاستصحاب لم يبق له مورد لاستحالة اجتماع اليقين والشك وانما المراد لا تنقض ما كان متيقنا
بل تأخذ بنقيضه المشكوك فيه وتوضيحه انك اذا تيقنت امرا من طهارة او نجاسة او ما اشبه ذلك ونحو ذلك في
شككت في عروض ما ينافيه او في ازالته ما عرض له فاياك ان تترك ما تيقنته وتأخذ بالمشكوك فيه المنافي
له او المزيل لحكمه فتكون قد نقضت ما تيقنت بما شككت فيه قوله وفي صحيحة اخرى آه روى الشيخ في باب
طهارة الثياب والبدن من النجاسات عنه انه قال قلت اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من مني
فعلمت اثره الى ان اصيب له الماء فاصبت وحضرت الصلاة ونسيت ان بثوبي شيئا وصليت ثم اني ذكرت
بعد ذلك قال تعيد الصلاة وتغسله قلت فان لم اكن رايت موضعه وعلمت انه اصابه فطلبته فلم اقدر
عليه فلما صليت وجدته قال تغسله وتعيد قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا
ثم صليت فرايت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلاة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت
فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا قلت فاني قد علمت انه قد اصابه ولم ادر اين هو فاغسله قال تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها
حتى تكون على يقين من طهارتك قلت فهل علي ان شككت في انه اصابه شيء ان انظر فيه قال لا ولكنك انما تريد ان تذهب
الشك الذي وقع في نفسك قلت ان رايته وانا في الصلاة قال تنقض الصلاة وتعيد اذا شككت في
موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته رطبا قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة لانك
لا تدري لعله شيء وقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك وقد اشتمل هذا الصحيح على
احكام الاول حكم من علم بالنجاسة فصلى ناسيا ثم ذكر بعد الفراغ وهو الاعادة مطلقا وعليه الاكثر بل يحكى
ادعاء الاجماع عليه والاجماع وانه لا اجماع فان الخلاف فيه وقع من الشيخ في الاستبصار حيث فصل بين الوقت وخارجه
فاوجب الاعادة في الاول دون الثاني جمعا بين الاخبار لكنه في النهاية والمبسوط على الخلاف على الاول مع
تعلمه انه لا يعرف لاحد التفصيل بين هذه المذاهب ثم لا فرق فيما بعد العلم بوصول النجاسة بين العلم بموضعها او
عدمه الثاني حكم ما لو علم الوصول ونظر ولم يجد ثم وجدها بعد الفراغ وهو عدم الاعادة حكم عليه
في الوقت الا عند بل الخلاف يحكى عن الشيخ في المبسوط واما بعده فاجماع الثالث حكم ما اذا علم بالنجا
ولم يعلم بمكانها فانه لا تسوغ له الصلاة الا بعد القطع بزوالها وهذا الكلام في الرابع ان الشاك في

الوصول

اجماع

[illegible]

الوصول لا يجب عليه التفتيش بل يصلي حتى يعلم وهو كسابقه الخامس حكم من وجدها في الاثناء وهو
فيمن سبق له العلم القطع والاستقبال كما عليه جماعة ولعل هذا هو النجار ادبقوله اذا شككت في
موضع منه اي علمت بالوصول وشككت في موضع من الثوب هل النجاسة فيه ام لا والا فقد سبق لنا
ان الشاك بل الظان في حكم العدم فكيف يوجب القطع بمجرد الشك وفيمن لم يسبق التطهير ان امكن والبناء كما
عليه الاكثر وقوله ثم قطعت الصلاة وغسلته لا يريد به حقيقة القطع بل الاشتغال عن الصلاة بالغسل
بدليل قوله ثم بنيت قوله لمعارض اصلا لما مر اي لا يمكن ولا يسوغ حمل المحلى على العهد والخروج عن الظاهر
من دون داع ولا معارض له اصلا فان حمل الخطاب على خلاف الظاهر انما يسوغ لمعارض من عقل او نقل او
اجماع فاذا لم يكن امتنع وان كان حمله على العهد خلاف الظاهر لما مر من ان سبق سياق التعليل وقد بقي
ان الامر ههنا على العكس لكان فاء التفريع وذلك لانه لما سئل عن الوجه بينه بقوله لانك كنت على يقين
من طهارتك ثم شككت ثم قال فليس آه اي لما كان الامر على هذا الحال لم يكن لك ان تنقضه بالشك في
الجواب انه على الحذف والايصال والمعنى فلا تنقضه بالشك اذ ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا والا فلا وجه لتفريع ما بعده ليس على كونه على يقين من طهارته ثم شك وفي قوله لعله شيء
شيء اوقع عليك فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك شاهد اخر اذ المراد فليس ينبغي لك ان ترتكب
بنقضك يقينك هذا بالشك ما هو محض من نقض طبيعة اليقين بطبيعة الشك قوله وفي
الكافي آه روى الكليني في الصحيح عن زرارة انه قال قلت له من لم يدر في اربع هو ام في ثنتين وقد احرز
ثنتين قال يركع ركعتين واربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه واذا لم يدر
في ثلث هو او في اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين الخ وهذا
الصحيح صريح في المطلوب وان كان ما تضمنه من الحكمين على خلاف ما عليه المعظم بل الخلاف في الاول انما
يحكى عن الصدوق في المقنع حيث حكم بالاعادة وخبره رواية وفي الثاني انما يحكى عنه وعن ابن الجنيد حيث
حكم بالتخيير بين البناء على الاقل والاكثر جمعا بين هذا الخبر وما دل على البناء على الاكثر وربما قوي بعض
المتاخرين التخيير في الاول ايضا كذلك قوله وفي التهذيب آه كانه اراد ما عده من احداث الوضوء الشك دفعا
للوسواس عنه فلك ان تجمع بينه وبين ما دل على استحباب التجديد وان الوضوء على الوضوء نور على نور ثم هذا
احد الاخبار الخاصة التي ساقها التحصيل سيرة الشرع وترتب عادته في الامور لا استصحاب الحكم ببقائه

لا يقال هذا الخبر ... [illegible]
في موارد مخصوصة الا ان العقل يحكم من بعض الاخبار الا ان ... مطلقا ومن حكم الشارع من ... باستصحاب الملك وجب ... الشهادة
بدعوى علم المرتهن والبائع لا استصحاب في الليل والنهار وعدم جواز ... الغائب ... عدم بقائه وعدم ... زوجها وجواز العتق العبد الآبق من الكفارة ... بان الحكم في خصوص هذا الموضع بالبناء على الحالة السابقة

كان على ما كان **قوله** في صحيحة ضريس بخيبه آه ظاهر في المطروح وقوله ما علمت انه قد خالطه الحرام لا يدل
بوجه من الوجوه على جريان الاحتمال لكون هذا المطروح حراما اذ المفروض بعينه في خبر حرام ودفع حلال كان يقطع بان
بعض هذا الخبر مثلا من عمل المشركين فذلك الذي يحرم اما ما لم يعلم فيه ذلك بل احتمل ان يكون بعضه
من علمهم او كله فانه على اصل الحل ويحتمل ان يكون المسؤول عنه ما هو اعم من المطروح والمبيع ويتعلقه
التفصيل في الجواب في ان العلم بكون بعض المبيع حراما لا يقتضي تحريم جميع ما في السوق بل لا بد من العلم بانه
فيه ما هو حلال بل بعد قيام الاحتمال وبالجملة فاحتمال كون هذا المبيع حلالا كاف في الحل **قوله** لا نوع في
الاخبار آه اما ما جاء في تجديد الوضوء والثياب المحاره فالكلام فيها صراحته في الاستصحاب دالة
الباقي في خلاف الدالة فيها على الاستصحاب لا عموما ولا خصوصا بل اقصى ما فيها الحكم باصالة الطهارة والحل
اي ان حكم الشيء في الاشياء مع الجهل بحالها هو الطهارة والحل فاين هذا من الاستصحاب الذي هو
بمعنى ان ما علم طهارته فهو محكوم ببقائه على ما كان عليه نعم ما جاء منها في الطهارة كقولهم كل شيء
طاهر حتى تعلم انه قذر وكل ماء طاهر حتى تستيقن انه قذر يحتمل ان يكون انما جاء فيما علم طهارته
وشك في عروض النجاسة له سيما الاول لكن لا نعلم ان قيام الاحتمال يخرجه عن الاستدلال وكانه توهم
من ادات الغاية ان الغرض الاستمرار على الحكم فكانه قال كل شيء على الطهارة والحل فالزم ذلك
استصحبه حتى تستيقن الخلاف وهذا خطاء فانه في جميع الاحوال يتعلق بالاصل لا بالتبعية لانه
يتعلق اولا بالاصل ثم يستصحب الحكم به على انه لم يستيقن شيئا كي يستصحبه ثم حاصل ما اجاب به عما اورد
من السؤال على الاستدلال بالاستصحاب في الموارد الخاصة على مطلق الاستصحاب ما اشرنا اليه من ان ذلك
استدلال بسيرة الشارع وطريقته وانهم انما يحكم بالاستصحاب وما يتوهم من ان ذلك بالخاص ما بلغ لا يبلغ بالعقل
على القطع واليقين بل قصاراه غلبة الظن يدفعه انه لم يجعله دليلا برأسه بل مؤيدا للدليل ومرجحا للظن
طريقا فالكلام عنده في مثله فانه من اقوى الظنون خصوصا مع تأييده بالاخبار الكثيرة وكان فيما دل
صريحا من متضافر الاخبار بل متواترها على استصحاب ما ثبت حكمه والاخذ بما تيقن والمنع من الخروج عنه
الا الى يقين مثله مضافا الى التعلق بموارد خاصة ليست من الاستصحاب في شيء كما جاء في اصل الطهارة
والحل وليست الاخبار الدالة على وجوب الاستصحاب مكم منحصرة فيما حكي المص بل منها الاخبار الوارد
الشيخ في التهذيب عن الصفار عن القاساني انه قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه

من رمضان

من رمضان هل يصام ام لا فكتب ع اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية وروى الصدوق
في باب الاربعمائة من كتاب الخصال عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع عن ابيه عن جده ان امير المؤمنين علم اصحابه في مجلس
اربعمائة باب مما يصلح للمسلم في دينه ودنياه فكان من ذلك ان قال لهم من كان على يقين فشك فليمض على
يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وروى السيد الشريف المجلسي في البحار في باب من تيقن او شك في شيء
من افعال الوضوء عن الصدوق في الخصال عن ابيه بسنده الحائي بسنده عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال
قال امير المؤمنين ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وفي البحار
امير المؤمنين ع من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك وكان
هذين يرجعان الى الثاني غير ان الاخير في المتن ربما قيل في ذكر السند فان خبر الاربعمائة مذكور
في الخصال بغير سند نعلم ان رواية المجلسي له كانت من غير هذا الموضع من الخصال ولم استقر الكتاب على
انه فيما على حكم الاجماع اجماعي والفرق بينه وبين غيره محكم وخلاف بعض متأخري المتأخرين مسبوق
بالاجماع ملحوق به وكفاك في ذلك قول صاحب الفوائد المدنية وهو بالمكانة التي هو فيها اعلم ان الا استصحاب
صورتين معتبرتين باتفاق الامة بل اقول اعتبارهما من ضروريات الدين وعدا الاولى استصحاب حكم
النص حتى يجيء الناسخ والثانية الاستصحاب عند الشك في عروض القادح كحجرة زيد وملكه وعقد نكاحه
وفقره وعدالته وفسقه وطهارته الثوب ونجاسته وكونه على طهارة او حدث وكونه زوج فلانة وعبد
فلان وهكذا وهذا الذي نقلنا ان الفرق بينه وبين محل النزاع تحكم واي فرق بين الشك في قدح العارض
وعروض القادح ان كان الشك بعد اليقين غير معتبر معتبر وجب ان لا يعتبر في شيء منهما كيف لا
وهو في الشك في عروض القادح فيعرض له حال وهو الشك في المعروض والى متى يرتاب فيما يرد عليه النظام
واستقامت عليه طرائق العالم فان قلت الطرائق انما استقامت على الاستصحاب في غير محل النزاع
اما فيه فلا قلت انا نقطع ان الناس في اوان التكليف ما كانوا اذا كلفوا بشيء فكلما عرض لهم حال كما
لمتوضئ يخرج منه الدم او المذي او يقيء او يأكل او يلبس او يرى او يفرح او يحزن او نحو ذلك يجيء
الى المكلف ويسئلون هل تغير الحكم السابق ام لا بل يستمرون على الحكم السابق حتى يأتيهم بناء يقين كما
قالوا الشيء الثابت نفسه وهو المحقق وان كان متناولا للظن والشك والوهم فكان قاضيا بوجوب استصحاب
قوله وينبغي ان يعلم ان العمل بالاستصحاب مشروطا آه فكر السيد الشريف ههنا ان هذه الامور الخمس

الثاني ان لا يكون في الوقت الثاني امر يوجب انتفاء الحكم الاول ... فالعامل بالاستصحاب ... ومسئلة من دخل في الصلوة بالتيمم ... الماء في اثناء الصلوة يبني
القايل بالبناء على تيممه وتمام الصلوة لا استصحاب ... عام بحيث يشمل هذه الصورة او ... ان لا يكون
العمل بالاستصحاب لانه يرجع الى فقد الشرط الاول ... ومسئلة من طلق رجعية ... ثم تزوجت بعد العدة بزوج آخر ... ولم يتقطع
لبنها فالحكم بان اللبن للزوج الاول لا استصحاب ... ونحوه ... هل يدخل هذا ... او لا ...
لا يوجب استصحاب الا ان يتعين الحكم بالثاني او ... الرابع ... ان لا يكون هناك استصحاب آخر معارض له يوجب نفي الحكم الاول
في الثاني مثلا ومسئلة الجلد المطروح ... بنجاسته باستصحاب عدم التذكية ... ولو علم ... الذي ... لا ...

مأخوذة في الاستصحاب فلا معنى لجعلها شرائط له ذلك ان ما على الرابع يرجع الى اشتراط ظن البقاء وهو
مأخوذ فيه واما الرابع فدخوله فيه اوضح من ان يخفى قلت ما اعتمد عليه المص في الاستدلال على حجية الاستصحاب
بل السيد الشريف نفسه وهو المعتمد وان كان متناولا للظن والشك والوهم فكان قاضيا بوجوب استصحاب
الحكم ما لم يقطع بانتفائه الا ان الظاهر ان غفلات اعني احتمال البقاء مأخوذ في تعريفه فانه ما كان ليستصحب
قيام الدليل على انتفاء الحكم فيبطل اشتراط الاول وهو ظاهر وكذا الثاني لرجوعه اليه ثم لم يبق الا الثالث
والخامس اللذان هما عبارة عن اشتراط انتفاء المعارض على ان اشتراطهما غني عن البيان وعن تحقق بهذا
الاصل واما اختلاف البقاء فانما هو عند من تعلق بحجيته بالظن بناء على حجية الظن بالاصل او بالعارض
او خصوص هذا الظن كما هو طريقة الاكثر **قوله** الثاني آه الفرق بين هذا وسابقه ان المعتبر في الاول قيام
الدليل الخاص على انتفاء الحكم في الزمن الثاني او الحال الثاني بالخصوص كما اذا جاء ان المتيمم اذا لم يبادر الى
الرد فلا اختيار له وكما جاء ان واجد الماء في الاثناء ينقض صلوته وهذا بخلاف الثاني فان المعتبر فيه ان
يحدث امر يقتضي انتفاء الحكم في الزمن الثاني او الحالة الثانية وان كان اقتضاء ذلك الحادث للانتفاء
بالدليل ايضا وذلك كوجدان الماء في الاثناء فان حدوثه بناء على ان دليله فيما دل على بطلان التيمم بالوجدان
موجب لانتفاء الحكم الاول فكان مثال واجد الماء مثالا لكلا الامرين بالاعتبارين فباعتبار ما دل على
بطلان الصلوة بخصوصه للاول وباعتبار نفس الوجدان مع قطع النظر عما دل على بطلان هذه الصورة
بخصوصها للثاني ومعنى رجوع هذا الاعتبار الى فقد الشرط الاول ان الحادث بعد قيام الدليل على كونه
مبطلا للحكم السابق يكون مما قام الدليل فيه على نفي الحكم وكذا الكلام في لبن الحمل حيث تجري العادة بحدوث
اللبن بحيث ... فيما دل على ان لبن الحمل الصالح في ذلك الحمل حادث يوجب انتفاء الحكم السابق اعني
كون اللبن للزوج السابق فلا يصح استصحابه الى حال الحمل حال جريان العادة بخروج اللبن بسبب
الحمل فان فرض قيام دليل يدل على ان اللبن في هذه الصورة الثانية كان من هذا الاعتبار من الاول
قوله لانه اما ان يتعين الحكم بالثاني اي على تقدير اندراج هذه الصورة فيما دل على ان لبن الحمل لصاحب ذلك
الحمل فلا ريب في امتناع الحكم باللبن للزوج الاول والتعلق بالاستصحاب ثم اما ان يحكم به للزوج الثاني
او يتوقف فيه لتعارض الامارتين اعني الاستصحاب وحدوث ما يقتضي نفي الحكم وانت خبير بان لا معنى
لجعل الاستصحاب معارضا بعد الحكم ببطلانه بحدوث ما يدل على انتفاء الحكم السابق بل ما يرجع الى قيام الدليل

على انتفائه

على انتفائه انما يحسن عده معارضا اذا تحقق هناك مفهوم الاستصحاب وتوقف شرطه على عدم وجود المعارض
ومن ههنا تعرف الفرق بين الاول والثالث وكثيرا ما يشتبه هذا على حملة هذا الكتاب **قوله** الرابع آه لا
ريب ان الاستصحاب حكم وتعميمه من الزمن الاول الى الزمن الثاني فلا يعقل من عدم ثبوته في الزمن الاول
فمن ثم كان هذا داخلا في الاستصحاب وليس من الشرائط في شيء لكن اثبات النجاسة في المثال المذكور باستصحاب
عدم التذكية ليس من قبيل الاستصحاب مع عدم العلم بالثبوت وانما يلزم ذلك لو كان اثبات النجاسة
باستصحابها وليس كذلك بل باستصحاب ما يستلزمها وهو عدم التذكية فان استصحابه يستلزم الموت حتف
الانف والموت حتف انفه يستلزم النجاسة **قوله** ان عدم التذكية اعم من الموت حتف انفه والحيوة قلنا بعد القطع
بانتفاء الحيوة ينحصر في الموت المستلزم للنجاسة ومثال الدار الذي ضرب ليس من هذا في شيء انما مثله ان
ان في الدار ضاحكا مع فرض انحصار الضاحك في زيد وعمرو ثم يعلم بخروج زيد وخروج فلا ريب ان استصحاب
بقاء الضاحك في الدار يستلزم كون عمرو فيها نعم قد يقال ان الحكم بالنجاسة انما يكون بحققها او باستصحابها
او باستصحاب ما يساويها او يرجع الى استصحابها لا باستصحاب ما هو اعم مع فرض انتفاء القسم الاخص
لاصالة الطهارة وذلك ان الاصل في كل شيء الطهارة الا ما علم نجاسته بالفعل او بالاصل فيستصحب
وبالجملة تكون هذا اعني استصحاب اللازم الاعم بعد انتفاء ما عدا موضع النزاع مفيدا للنجاسة غير معلوم
والاصل الطهارة وجوابه بان النجاسة حكم من احكام الميتة حتف انفه ... فبعد ثبوت المحكوم عليه
بالاستصحاب تثبت احكامه وهل يجاول اثبات شيء بالاستصحاب الا لاجراء احكامه او ليس لما اثبت حيوة
المفقود بالاستصحاب ثبوت احكام الحي عليه وكذلك الا عدالة والعدالة والطهارة ونقائضها وسائر ما
يستصحب فان قلت من شرائط الاستصحاب بقاء الموضوع وعدم استحالته بل هو داخل في ذلك
الاستصحاب كما مر في مفتتح الباب وهو ان يثبت لشيء في الزمن الثاني ما ثبت له في الزمن الاول والمعلوم انما
هو ثبوت عدم التذكية للحي وهو بعد زهوق النفس قد استحال وخرج عن تلك الماهية كالكلب يستحيل ملحا
والخمر خلا فكيف يصح حمل الحكم من احد المتباينين على الاخر قلت الموضوع ههنا اعني المحكوم بعدم التذكية
ليس هو مفهوم الشاة مثلا بل هذا الشخص وهو باق بخلاف الكلب فان المحكوم عليه بالنجاسة ما صدق عليه
اسم الكلب وتخرج بالاستحالة عن صدق الاسم عليه بخلاف ما نحن فيه تامل فان اليقين انما يرفع بيقين
مثله واصل الطهارة محكم فلا يجوز الخروج عنها الا بيقين بالفعل كما اذا قطعت بالنجاسة او بالاصل كما

انما ثبتت النجاسة من قبل ثم استصحبها وما نحن فيه ليس من هذا فان اصل ثبوت النجاسة انما كان بالظن
ولم يثبت فيه بيقين اصلا فكيف يصح التعلق في اثباتها باستصحاب عدم التذكية على انه معارض
باستصحاب ما ينقضه وهو استصحاب عدم الموت حتف انفه وهو اقوى منه وهو استصحاب الطهارة
قوله الخامس آه اذ لا اي يمكن استصحاب ما يستلزم عدمه فلا يصح استصحاب طهارة الماء في مثال الصيد
ولا استصحاب نجاسة الصيد باستصحاب عدم ذكوته لامكان استصحاب ما يستلزم عدمه وهو طهارة
الماء فيبطل استصحاب كل من المتنافيين بامكان استصحاب الاخر [illegible] جواز استصحاب نجاسة الصيد
لولا امكان استصحاب ما ينافيه [illegible] وكان غرضه ان استصحاب المنافي يبطل الاخر
غير مانع من ثبوت الاخر المستصحب في الزمن الاول لولا قابل التعارض لو ورد مقتضي النجاسة على اصل
الطهارة فيثبت فيه فان ذهبت تتعلق بما تقدم من ان اصل الطهارة انما ينقض بيقين النجاسة
ولا يقين هاهنا اصلا انما كان اصل ثبوتها بطريق الظن قلنا فقد سلم استصحاب الطهارة ما يصلح
لمعارضته وكيف كان فهذا الذي [illegible] مما تم في الثالث فلا وجه لجعله قسيما قوله ومن الاصحاب
من انكر هنا الملازمة آه يعني ان منهم من انكر استلزام كل من طهارة الماء وعدم ذكوة الصيد لعدم
الاخر وجرى على كلا الاصلين وجمع بين المتنافيين حتى حكم بطهارة الماء فجاز استعماله في الطهارة
وعدم ذكوة الصيد فحرم وزعم ان ذلك ليس ببدع في الشرعيات كما قالوا فيمن ادعت ان عقد نكاحها
انما وقع في الحرام وانكر الزوج مع انتفاء البينة ان ليس عليها الا اليمين فاذا حلفت حرم عليها ان
تطالبه بالنفقة وان تمكنه من نفسها [illegible] ثم في اعتقادها وحرم عليه ان يتزوج باختها
لئلا يجمع بين الاختين بما اعتقاده وساغ له ان يجبرها على الوقاع ولزمه [illegible]
لنفقتها وان ذهبت حرمتها او الفرق بين هذا المثال ومثال الصيد [illegible] واضح فان
التكليف في هذا المثال مختلف وكل من الزوج والزوجة بتكليف بخلاف مثال الصيد فان من انكر الملازمة
يحكم ببطلان الحكمين لكل واحد من المكلفين ثم انكار الملازمة ان بني على ما تقدمت الاشارة اليه من ان اصل الطهارة
انما ينقض بيقين النجاسة ولا يقين هاهنا اصلا كان له وجه والا فلا وجه قوله ولكن قد عرفت سابقا آه
هذا استدراك فيما سلف في الكلام على الشرط الثالث من الاستدلال على طهارة الجلد المطروح باستصحاب
الطهارة الثابتة في حال الحيوة حتى جعله معارضا لاستصحاب عدم التذكية المستلزم للنجاسة [illegible]

على الخامس

على الخامس من الاستدلال على طهارة الماء القليل باستصحاب الطهارة الثابتة له قبل وقوع الصيد فيه
حتى جعله معارضا لاستصحاب عدم الذكوة الثابت للصيد قبل السقوط في الماء المستلزم للنجاسة
وذلك ان قضية ما سلف هو ان الطهارة مما لا يثبت بالاستصحاب بمعنى انها قد تكون بحيث يتوقف ثبوتها
عليه مع ان اصل الطهارة ثابت فيصح التعلق به في اثبات كل طهارة فلا يحتاج في اثبات الطهارة به الى
الاستصحاب فكان هذا الاستدراك دفعا لذلك الوهم اي لا تظنن انا حيث مثلنا بذلك الاستصحاب
حاكمون بان الطهارة انما استفيدت من الاستصحاب كما هو الظاهر فانا لم نرد ذلك وانما اردنا بضرب
المثال في الطهارة التي لا يكون اثباتها بالاستصحاب مجرد التوضيح وبيان انه كيف يستصحب [illegible]
منه ان الطهارة لا تثبت بالاستصحاب بمجرد التوضيح وبيان التكييف بل اقصى ما [illegible] اصل الطهارة
فانا نقول لما كان اصل الطهارة صالحا لاثبات كل طهارة يتخيل اثباتها بالاستصحاب لم يبق طهارة يتوقف
اثباتها على الاستصحاب فكان اثبات اصل الطهارة متضمنا لدفع هذا الوهم [illegible] قيام الدليل على
شيء لا يمنع من الاستدلال عليه باخر خصوصا في المعارضة اولسنا كثيرا ما نستدل على شيء واحد باصل
البراءة واصل العدم والاستصحاب والنص والاجماع ثم ان دعوى التوضيح انما تعقل في التمثيل لشيء
ابتداء لا عند دعوى المعارضة [illegible] لا يصح التعلق هاهنا باستصحاب النجاسة لان هنا اصلا
آخر يعارضه وهو استصحاب الطهارة [illegible] الاستصحاب لا يصلح لاثبات الطهارة فاي معارضة هاهنا
وقد يجاب بان غرضه ان يبين انه لا يكون التعلق بالاستصحاب مع معارضته بمثله كما في هذا المثال الى
فرض انه في غير الطهارة او قطع النظر عن ثبوتها بالاصل قوله وكذا النجاسة قبل ثبوت الرافع الشرعي آه
اي الرافع للنجاسة وهو المطهر الشرعي فالتمثيل ليس الا في عدم ثبوتها بالاستصحاب لا في سبق التنبيه
على عدم ثبوتها بالاستصحاب فانه لم يتقدم في النجاسة من ذلك شيء ولا اثر ومن ثم اختص هنا بيان
ذلك ولكن يتوجه انه لم يبق من اثبات النجاسة بالاستصحاب بعد في الرابع [illegible]
من وجه آخر فاين مكان توهم [illegible] بالاستدراك نعم ذكر في الخامس انه لا يصح الحكم باستصحاب كل
من طهارة الماء ونجاسة الصيد لمعارضته بالاخر فاوردنا عليه انه يقتضي [illegible] لولا المعارضة صح
استصحاب النجاسة مع ان ما ذكره في الرابع جار فيه واجبنا بان غرضه التنبيه على ان المعارضة في حد
ذاتها مانع من التعلق مع قطع النظر عن غيرها قوله لان الحكم وقع هذا بيان لما ادعاه من ان النجاسة

كالطهارة في انها لا تثبت بالاستصحاب ولا يتوقف ثبوتها عليه وحاصله ان الاخبار دلت على تواتر
الحكم بالنجاسة الى ان يقطع بثبوت ما يرفعها كما دلت القاعدة الشرعية الثابتة بالخبر المستفيض بل
المتواتر على ان الاصل في الاشياء الطهارة وان كل شيء على الطهارة الى ان يثبت المزيل الا ان ما جاء
في النجاسة ليس كخبر الطهارة في الصراحة فلم يأت هكذا ما ثبت نجاسته فهو نجس الى ان يثبت الرافع كما
جاء كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر بل يستنبط ذلك منها استنباطا وذلك ان ما جاء عنهم في الحكم بغسل
[illegible] والثياب والبدن منها للصلوة والاناء للاكل واعادة الصلوة قبل الغسل
النهي عن الطهارة بالماء القليل والشرب [illegible] ونحو ذلك فانه ظاهر في الحكم بالنجاسة واستمرارها
الى ان يثبت المزيل [illegible] بالاستصحاب ومثله ما جاء في [illegible] قميصها
في كل يوم مرة فانه لولا الحكم بنجاسته لما امرها بغسله وكذلك ما جاء في النهي عن الصلوة في الثياب المبتاعة
من النصارى قبل غسلها فانها ظاهرة في حكمه بنجاستها وكذلك [illegible] تطهير الشمس
صريح في انها على حكم النجاسة لم تؤثر الشمس [illegible] الى اثبات النجاسة في موضع
بالاستصحاب اصلا او في ثبوتها بحكم الشارع بها [illegible] عن اثباتها بغيره ولا يعترض [illegible] بانا انما
نثبت النجاسة بالاستصحاب حيث نشك في زوالها [illegible] وليس في الروايات ما يدل على حكم الشك بل هي
ظاهرة في معلوم النجاسة قلت ما جاء في تطهير الثياب والبدن والاواني مطلق فيتناول المشكوك كما
[illegible] غير ان احتمال تطهيره بعيد ثم [illegible] حكم الشارع باستمرار النجاسة بعد ثبوتها لا ينافي
حكمنا باستصحابها من الوقت المعلوم الى زمن الشك [illegible] وهل حكمنا بذلك الا انا وجدناه يحكم به وهل
[illegible] الا لم يكن حجة ثم ما خصوصية الطهارة والنجاسة حتى خصا بالاستغناء عن الاستصحاب
او ليس قد جاءت الاخبار بالحكم ببقاء اشياء كثيرة بخصوصها كالملك ونحوه في الشهادات وغيرها بل قد
تواترت بالحكم ببقاء كل ما ثبت الى ان يعلم الانتفاء [illegible] التعلق بالاستصحاب في شيء من الاشياء
وما كنا نظن ان ما كان حجة على ثبوت الاصل يصير مانعا من التعلق به ثم قوله والنهي الظاهر في الدوام الى
قوله وهو كالصريح في استمرار النجاسة ظاهر في انه لولا ظهور النهي في الدوام لم يكن كالصريح في الحكم باستمرار
النجاسة ولست ادري ان الدوام الذي يستفاد من النهي انما هو دوام المنع من المنهي عنه كالطهارة بالماء
النجس والشرب منه لا دوام نجاسة هذا الشيء مثلا او استمرار بقائها والغرض هاهنا بيان دلالة [illegible]

على الثاني

على الثاني دون الاول كما هو ظاهر ثم في الثوب [illegible] لم يقطع بوقوع النجاسة لم يحكم بنجاسته ولم يوجب غسله
وان قطع لم يكن الحكم بنجاسته بالاستصحاب بل بالنص ولا بالاستنباط من امرها بالغسل بل بالعلم والمشاهدة
[illegible] الكلام فيه ثم ما جاء النهي عن الصلوة في الثوب المبتاع من الذمي محمول على التنزيه لاصل الطهارة
وليس حكما بالنجاسة ولو كان فليس مقام استصحاب اذ اقصاه ان يكون [illegible] طريق التنجيس فيكون بذلك
معلوم النجاسة واما نجاسة الارض المشكوك في زوالها بالشمس فانه وان امكن اثباتها بالاستصحاب يكون من
الاستصحاب في حكم الاجماع [illegible] نجاستها قطعا [illegible] شككنا في كونه مزيلا للنجاسة
فنستصحب ما ثبت الى ان يثبت المزيل [illegible] في الحكم بنجاستها [illegible] الى التعلق
في اثباتها بالاستصحاب [illegible] معارضة بالاخبار الاخر [illegible] بعمل الاصحاب
[illegible] التي كادت تكون اجماعا بل هي اجماع فانه لا يعرف في ذلك مخالف قوله وقد يكون اشتراط المشروط آه وذلك
كاشتراط عدم تبدل الموضوع [illegible] في تعلق الحكم حتى كان مناط الحكم وموضوعه هو المجموع
المركب من الوصف والموصوف [illegible] انتفاء الوصف [illegible] متعلق الحكم وانتفاء
المركب [illegible] يستلزم انتفاء متعلق الحكم وكاشتراط عدم زواله
وان نسخ ما دل على الزوال كما اذا امر بشيء ثم نهى عنه ثم نسخ النهي [illegible] لا يعقل استصحاب الوجوب [illegible]
كما توهم بعضهم للقطع بزواله وكاشتراط الظن ببقاء الحكم السابق فاذا تساوى الاحتمالان او انعكس الامر كما في
الظاهر الذي يرجح في النفس عروض النجاسة لم يجز الاستصحاب وهذا الشرط انما يتم عند من يبني حجية الاستصحاب
على اصالة العمل بالظن [illegible] او تعلق بما يرجع الى حجية الظن [illegible]
هذا العلم يأخذه في حد الاستصحاب [illegible] الحكم ببقاء ما كان على ما كان للظن ببقائه
فاما من بنى حجيته على الاخبار فليس هذا عنده بمعتبر بل يستصحب وان شك في البقاء او صار مرجوحا
قوله ولكن الجميع يرجع آه يريد ان ما ذكره وما لم يذكر يرجع الى هذين وذلك كرجوع الثالث والخامس الى
الاول والاول والثاني الى الثاني فانهما يرجعان الى اشتراط عدم العلم بانتفاء الحكم وكذا الرابع لعدم العلم
بالثبوت كرجوع ما اشترطناه من الشرائط الى اشتراط عدم القطع بانتفاء الحكم قوله قال المحقق الاسترابادي
آه ليقضي العجب من هذا القطع ببطلان الاستصحاب ولو جاءت به كل آية [illegible] على ما قام عليه من الحجج العقلية
لما بينه وبين المحقق من المناضلة ثم [illegible] الاخبار الصريحة المتواترة تنادي عليه من كل جانب [illegible]

وضاق عليه المر بجعل تارة نظره لاختلاف الموضوع وانه لم يؤخذ في خبر مقتضيا التغيير وعدم كونه موضوع الحكم السابق ومتعلقه حتى يتم ان الحكم باستمرار الحكم السابق يسري الحكم من موضوع الى آخر فلا يكون مندرجا في القاعدة المستفادة من تلك الاخبار فان المتيقن انما هو جريان الحكم في الموضوع الاول دون الثاني فلم يكن ترك الحكم في الثاني نقضا من بعد اليقين بل لجواز الحكم فيه لحقه بالظن المطلق الذي لا يرجح الى يقين وهو حاصل جواب الاول الذي بناه على التحقيق والنظر العميق انما المشكل من امثال هذه الانظار العقيمة ونعم اخرى ان الحكم عند طرو الحالة في محل النزاع من الشبهات التي يجب التوقف عندها لعدم بيانها وهو حاصل جوابه الثاني فعما يعد الخبار اليقين من بيانه وان ثلث بنا فالاصل عليها ما يذهب اليه من عدم جواز اللحوق بشيء من عمومات الكتاب والسنة حتى يرد بيانه عن اهل البيت ان كان الحكم في الحالة الثانية شبهة كما زعم وليس كما زعم مع هذا العموم المؤكد تارة بقوله ابدا والنوع في حالة من الحالات وعدم تطرق التخصيص له الا نادرا كما في الشك في اعداد الركعات وبناء على الشرع كان الحكم في سائر العمومات من اعظم الشبهات مع انه لا نزاع لاحد في ان الحكم المتعلق بالعام جار في كل جزئي من الجزئيات الا ما علم خروجه واقصى ما هنا ان المجتهد ممن يشترط في اجراء الحكم الفحص عن المخصص وهو ثابت ههنا وعدم اعتماده على عمومات الكتاب والسنة كما حكيناه عنه انما كان زعما منه في ان الكتاب كله متشابه وكذا السنة النبوية قوله في الجواب الاول فطروا اصابة النجاسة الوجه الاقرب عن التمثيل بهذا الخروج عن محل النزاع قوله ان كثيرا منهم اه هذا اعتراف منه بان المستدل على حجية الاستصحاب بهذه الطريقة كثير فما ظنك بجميع الذاهبين الى الحجية فان طرائقهم شتى ثم ما دينهم الخطاء عام ولكن بانتفاء التوكيد المحققين على ترك الحكم في فرد من افراده انما غالط من تحكم واخفاء عمدها كما يبقى من دون مخصص وهذا الغريب بعد ما يشك وهذا نحو الاستصحاب وبكامله في شانه على الاصحاب الا القول به في غير هذا الكتاب فقد حكى شيخنا صاحب الحدائق في حدوده عنه انه ذكر في تعليقه على مدارك الاحكام انه اذا ثبت من الشارع حكم من الاحكام وجب الحمل به فاذا حصلت شبهة توجب التردد في رفع ذلك الحكم وعدمه وجب الفحص والبحث عن حكم الله تعالى الواقعي في ذلك فان حصل على مقتضاه والا اجري الحكم الاول لجريانه ظاهرا بمعنى انه لا يجوز القطع بكونه حكم الله تعالى واقعا فانه بعد عروض الشبهة المذكورة لا يدري انه هل تمادى الحكم او لا ليس كما لا يعلم انه نسخ الحكم الفلاني بعد ثبوته

ثبوته اولا ينسخ فنسخه عروض شبهة النسخ يجب الفحص عن النسخ وانه ما لم يظهر يجب اجراء الحكم السابق الظاهر خلافه قال وقد علم من الدين ضرورة انقسام الاحكام الى ظاهري وواقعي واعتبار كل واحد منهما ولا حجر على ذلك بان العمل على هذه القاعدة يعني اجراء الحكم السابق الى ان يظهر المخالف مستمر من بدو الاسلام الى الان بل لولا ذلك للزم الحرج وعدمت الحيرة لوقوع كثير من الناس في شبهة وجوب الرافع مقيسا الكثير من الاحكام فتعيا وحسيا مع العجز في الوجوع الى صاحب الشرع قال وكثير من الاقسام المتفق عليها في الاستصحاب لو تاملت وجدتها مبنية على ما ذكرنا اذ شمول النص بجميع الاحوال والازمان ليس من باب الاطلاق والمطلق لا يدل على اقصى افراده بشيء من الدلالات الثلاث لتحققه في ضمن اقلها فالاطلاق مشترك بين الصور المختلف فيها انتهى وهو كما ترى سبيل القوم يجري الحكم الاول في الحالة الثانية بالاستصحاب غير انه يفرق بين الحالتين ففي الحالة الاولى يزعم ان الحكم قطعي بناء على ما يذهب اليه من الادلة الشرعية تفيد القطع بالحكم وفي الثانية يحكم بانه ظاهري لمكان عروض الشبهة واحتمال الدوام اذ الحكم السابق وعدمها ولما وقع العجز عن الفحص كان الظاهر هو الدوام والخطب في ذلك الضابط لجواز الحكم سهل وقوله في الاستدلال وكثير من الاقسام المتفق عليها اه دفع لما عسى ان يتوهم من ان النص كان مشتملا للحال الثاني فثبوت الحكم بالنص والاستصحاب لا معنى له فربما حاصله انا نستفيد في كثير من المواضع على الشريعة والاستصحاب ليس هنا العموم بل الاطلاق قوله ومن جملتها ان بعضهم توهم تناول الخبر لمحل النزاع مقطوع به فكيف يكون من الاوهام بل ربما كان اظهر افراده وذلك ان الشك قد يكون في عروض المنجس لمعلوم الطهارة وقد يكون في انه داخل هذا الفرد المخصوص في الصنف النجس كما يقول لجنس من سنفاد نجس طاهر كالدم ذي النفس ودم غيره ثم يعلو على شيء من الدم ولا يعلم هل هو من ذي النفس او من غيره وقد يكون في حكم الصنف نفسه فلا يعلم هل هو نجس او طاهر كنطفة الغنم وبول الخفاش ولا ريب في تناوله للشك في الثالث اظهر من الاول لحقه حتى يعلم انه قد قدر ذلك من صدقه على الذي بان انه نجس اظهر من على الذي بان انه متنجس فالنزاع في الحكم بالطهارة في الاولين وكذا في الثالث عند المحققين وانما النزاع في ذلك البعض العلماء انه لا يجب تحت عموم الخبر كما يوهم كلامه بل ان حكم الله فيه مجهول فكان من الشبهات التي يجب التوقف عندها وبالجملة فهذا الخبر عندهم مخصص بما جاء في الشبهات وهذا انما هو شيء توجيه مقالتهم في ذلك قوله ومن العلماء ان مرادهم عم اه هذا ظاهر في عدم ظهور الخبر في محل النزاع

ان ذلك هو المدرك في عدم الحكم فيه بالطهارة قوله ما لم يميز الشارع اه مما يميز بين صنفي الجنس بعلامة كما هو في الطيور والسموك فاذا شك في فرد هل هو من هذا الصنف او من ذاك رجعت العلامة المرجحة واريقع الاشكال وانما يرجع الى التعلق بالاصل قوله والمخفي الى قوله عام شامل الخ لم يكن الخصم في خروج محل النزاع من هذه الضابطة متعلقا سوى دعوى عدم ارادته اجابه لحقهما بان العموم محقق فمدعي خروج بعض الافراد عنه عليه الدليل بحكم قوله مع ان الاول يستلزم الثاني اه هذه علاوة تصلح ان تكون جوابا ثانيا عن مقالتهم من دعوى تخصيص هذا الخبر بما جاء في الشبهات وحاصلها ان الجهل بحكم الله ان كان مقتضيا للخروج عن هذه الضابطة الشرعية لم يبق لها مصداق فان ما يشك في عروض النجاسة له او في انه لحق بالنجس لا يعرف ما حكم الله فيه هل هو النجاسة ووجوب التنزه عنه في الصلوة وكلما يشترط به الطهارة او الطهارة وعدم التنزه والفرق بين ما يجهل حكم الله فيه ابتداء وما رجع الى الجهل حتى يجب التوقف في الاول دون الثاني وحتى يجري حكم الخبر على الثاني دون الاول تحكم بين قوله وقد عرفت انه لم يعرف في ذلك الفصل اكثر من اطلاق هذه القاعدة والخصم بنكر جريانها في محل النزاع قوله وايضا فوقع اه انت اعلم بان تمثيله بنطفة الغنم انما كان لمحل النزاع وهو ما يجهل حكمه شرعا والدم وما يعده لما عدى ذلك مما وقع الشك في كونه من الصنف الطاهر او النجس ولما كان كل واحد من هذه الامور صنفين طاهر كدم غير ذي النفس وبول ماكول اللحم وحمر الماء الذي لم يعلم عروض النجاسة له ولبن بني الادمي وجبنها ودما لم يعلم نجاسته منها ونجس كدم ذي النفس وبول الانسان ولحم الميتة وما عرضت له النجاسة من الماء واللبن والجبن او كان من نجس العين صح التمثيل باطلاقها لغير محل النزاع ولما كانت نطفة الغنم مجهولة الحال اختصت بمحل النزاع انما المساوي للدم وما بعده في الانقسام مطلق النطفة فلم يمثل بها بل بخصوص نطفة الغنم واقصى ما هنا انه لم يمثل بمطلق النطفة فيما عدا محل النزاع عليه ان يحصي كل منقسم كما انه لم يذكر فيه مجهول الحكم الا نطفة الغنم مع ان بول الخفاش كذلك وبعض الدماء وكثير من الاشياء قوله ومن العجب اه ان كان يحكم بطهارة بول الفرس عند الشك لاصل الطهارة فهو محل العجب وان كان لخصوص اخبار فالعجب من المتعجب قوله فان قلت اه حاصل هذا السؤال وعلاوته ان في اطلاق الخبر ما يدل على تخصيصه بخروج محل النزاع وذلك انه قد تقدم بيان ان المجتهد اذا جهل حكم الشارع في شيء فلم يعلم هل هو طاهر او نجس امتنع عليه ان يحكم بطهارته بناء على اصل الطهارة حتى يجتهد في مراعاة الادلة ويفحص عما يدل على النجاسة ويجري في البقاء على اصل الطهارة وان المقلد اذا جهل الحكم وجب عليه الرجوع الى المجتهد

السؤال

السؤال عن حكمه فلا تسوغ الصلوة بجهول الحكم حتى يفحص عنه ان كان مجتهدا او يسأل ان كان مقلدا فلو اريد بالخبر ما يتناول محل النزاع وهو مطلق لا قضى بظاهره جواز الحكم والبناء على اصل الطهارة من دون فحص ولا سؤال وانه ممتنع والجواب ان ما دل على هذه المقدمة التي بني السؤال عليها اعني وجوب الفحص على المجتهد والسؤال على المقلد هو المقيد لهذا الخبر وحاصله ان تقول احتمالان قاما في الخبر فكيف يسوغ ان يبني الاصل على احدهما مع قيام الاخر ومثله في الفروع غير جائز فضلا عن مثل هذا الاصل فقولك كما في العموم والاطلاق وان كان هو الظاهر الا انه قام على التقييد دليل وهو ما دل على وجوب الفحص والخصم لم يقم على التخصيص دليل ما يتوهم من ان ما دل على الوقوف عند الشبهات هو المخصص مردود بان تناول هذا الخبر لمحل النزاع بل ظهوره فيه اخرجه عن حيز الاشتباه انما الشبهة تلك التي لم يعرف امرها لا بعموم ولا بخصوص او تعارضت فيها الادلة متكافئة حتى يبقى الناظر فيها بين اقدام واحجام اما ان هنا شبهة فكل عموم شبهة فهذا الجواب بالحل وقدم الجواب بالنقض بما عدا محل النزاع فانه يرجع الى الجهل بالحكم قوله قلت اه حاصل الجواب الاول منع وجوب الفحص على المجتهد والسؤال على المقلد لا في كل امر يشك المكلف في حكمه بل في خصوص ما يشك في طهارته لاطلاق قوله عم كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر وقوله مطلقا فيه للجاهل سواء كان مجتهدا او مقلدا والمناسب لما وقع في السؤال سواء كان في الحكم او في العمل وقضية هذا المنع جواز الحكم بالطهارة والبناء على هذا الاصل من دون تصفح المدارك لعدم ان يكون هناك ما يدل على النجاسة او ظهور والمقلد من دون سؤال العالم لجانا وظهور ان المجتهد سيمنعه ويحكم له بالنجاسة وهو ظاهر البطلان بين الفساد وانه يصح الحكم او يصح العمل حتى يغلب الظن ويلي العقد وذلك لا يتحقق الا بالفحص والسؤال وحاصل الثاني الفرق بين ما حكم بنجاسته وان لم يصلح لان يكون مدركا للمجتهد وموجها للمقلد فيجب فيه الفحص والسؤال وبين ما لم يسمع فيه حكم بنجاسته وهو المراد بالمكلف فيجب الفحص والسؤال بالغافل وان كان شاكا في النجاسة لجهله بالحكم وهو كما ترى فان الشك كاف في ايجاب التصفح والسؤال للعالم وان كان مع سماع الحكم بالنجاسة اولى نعم يبقى الغافل بالكلية الذي لم يشك ومن اطمئنت نفسه بالطهارة وتكليفه مثله ان لم يخرج عن الطوق فلا ريب انه خرج ومشمول لقاطه ان هذا المطمئن ان كان مجتهدا فان حصل لطمأنينته عن مدرك فلا كلام وذلك تكليفه والا وجب عليه الرجوع الى المدرك وكذا ان كان مقلدا

واعلم ان الشهيد الاول قال في قواعد البناء على الاصل وهو الاستصحاب ما سبق ارتفعه اقسام احدها استصحاب النفي في الحكم الشرعي الى ان يرد دليل وهو المسمى بالبراءة الاصلية وثانيها استصحاب حكم العموم الى ورود مخصص وحكم النص الى ورود ناسخ وهو انما يتم بعد استقصاء البحث عن المخصص والناسخ وثالثها استصحاب حكم ثبت شرعا كالملك عند وجود سببه وشغل الذمة عند اتلاف مال او التزام الى ان يثبت رافعه ورابعها استصحاب حكم الاجماع في موضع النزاع كالخارج من غير السبيلين والمتيمم يجد الماء في اثناء الصلاة لا يبطل تيممه بالاجماع قبل

لانه انما اطلاقه من تقليده بمجتهد فقال له توضأ والا وجب عليه الرجوع الى المجتهد وبالجملة فكان على شريعته يعلم ان لها حملة وعلم ان الاشياء لا تخرج عن الطهارة والنجاسة وان هناك تكاليف متعلقة بها وجب عليه الرجوع الى المجتهد في كل شيء الا ما علم طهارته او نجاسته بالضرورة وكذا الكلام في سائر الاحكام الثالث ما اجبنا به من قيام الدليل على التقييد بالفاحص لكننا نقتصر على التقييد في حق المجتهد وقلنا ان المقلد والمجتهد في ذلك شأن هنا يفحص وحال حصل الرابع اعتبار التقييد بالفحص السؤال في محل النزاع مكم ونحوه ان ادعاء الجهل بحكم الله تعالى وذلك كما اذا فرضنا ان شك المجتهد في ان طرو اصابة النجاسة للثوب او الشك في ذلك هل هو قادح في طهارته ام لا فانه يجب عليه بل المجتهد تصفح المدارك حتى يعلم الحكم وكذلك المقلد اذا شك في ذلك وجب عليه السؤال قوله واعلم ان الشهيد الاول آه جعل الاستصحاب اربعة اقسام مجرد اصطلاح من الشهيد بل جماعة وجعله في المعتبر ثلاثة اقسام استصحاب حال العقل وقال هو التمسك بالبراءة الاصلية واستصحاب عدم الحكم حتى يقوم الدليل عليه واستصحاب حال الشرع ومثله بمثال الواجد الماء وجعله جماعة منهم ابن الحاجب قسمين استصحاب الحال واستصحاب حكم الاجماع واقتصر جمع كل على ولعل الشيخ في العدة والمحقق في اصوله على مثال الواجد الماء والعلامة في تهذيبه على استصحاب الحال والملك وقضيته استدلاله بما مثلا وله اولما وقع الشك في عروض القادح وصلحه لحال الملم عليه انهم وضوب له المثال والملم على استصحاب حال العقل واستصحاب حال الشرع ومثله بالمثال المذكور وقد تقسيم باعتبار الامر المستصحب الى اكثر من اربعة وذلك لان الامر الذي يراد استصحابه والحكم به في الحال الثاني اما ان يكون نفس الحكم الشرعي او نفيه او موضوعه والاول اما ان يكون عند الشك في النسخ وتسمى باستصحاب حكم النص سواء كان ثبوت اصل الحكم بالنص او بالاجماع او عند الشك في قدح العارض وابطاله الحكم الثابت وتسمى باستصحاب حكم الاجماع وان ثبت بالنص واستصحاب حال الشرع او عند الشك في عروض القادح وتسمى باستصحاب الحال بناء على تناوله لهذا ايضا قبله والثاني استصحاب عدم الحكم تكليفيا او وضعيا الى ان يظهر دليله وقريب منه استصحاب حال العقل فانه يستلزم ولهذا ليس هو بعينه فان هذا عبارة عن استصحاب البراءة السابقة وهي صفة للذمة وذلك استصحاب العدم السابق وهو صفة الحكم ومن ثم جعله في المعتبر قسمين والثالث استصحاب اقسام العموم الى ان يظهر المخصص والاطلاق الى ان يظهر المقيد واستصحاب الظاهر الى ان تقوم قرينة التأويل ومن ذلك

الاكتساب

هامش: اشكال في كلام ذي القسيم الاستصحاب

هامش: وابن عاد دبو وصاحب الحنيد والشهيد في الذكرى وصاحب المنهاج

قبل هذا الخارج فيستصحب الى الاصل في كل متحقق بوجوده حتى يثبت ما يرفع الاصل عدمه ومن ذلك قال الشهيد في كتاب غنية القواعد ولا يخفى عليك الحال في القسم الاول فانه تقدم مفصلا وعرفت مثن

الاكتساب على الظاهر والحكم بمقتضاه الى ان يظهر خلافه وقد عرفت ان الحاجة هنا الى الاستصحاب لاستمرار الظهور فان قلت اذا عرض ما يشك في كونه مخصصا كالقياس فقد زال الظهور فيحسن الاستصحاب قلت ما لم ينهض العارض للتخصيص شرعا فالظهور باق وان كان بدونه اظهر فان مدار العمل على اصل الظهور على الاشتراك في العلة التي عليها مدار القياس امر ثابت في نفس الامر في كل آن فليس هنا وقت خال منه ليستصحب واستصحاب ما عدا ذلك من متعلقات الاحكام كحياة زيد وفقره وغناه ونحو ذلك فان ذلك كله استصحاب في الموضوع من حيث حكم الشارع على الحي والفقير والغني بالاحكام السابقة للحيوة والفقر والغناء وقد يقسم الى قسمين ايضا ولان جميع هذه الاقسام والوجه تقسيمه باعتبار ما عليه مدار النزاع وهو الشك في عروض المبطل وابطال العارض فان النزاع انما هو في الثاني دون الاول ولحيتهم الى قسمين احدهما الاستصحاب عند وقوع الشك في عروض المبطل ولا كلام فيه والثاني الاستصحاب عند الشك في ابطال العارض اي كون هذا العارض مبطلا للحكم السابق وفيه النزاع وهذان يتناولان جميع ما علم من تلك الاقسام بل يجريان في كل واحد منها فان استصحاب النص مثلا قد يكون عند الشك في عروض الناسخ وقد يكون عند الشك في نسخ هذا العارض كالامارات واخبار الاحاد وكذلك استصحاب عدم الحكم قد يكون عند الشك في عروض الناسخ ما يثبت الحكم وقد يكون عند الشك في كون هذا الشيء العارض من امارة او شبهة او استحسان او نحو ذلك مثبتا له وكذلك استصحاب العموم ربما كان حيث يشك في عروض مستصحب التخصيص وربما كان عند عروض ما يشك في كونه مخصصا كخصوص المورد او القياس ونحو ذلك وكذلك الحيوة ونحو ذلك تستصحب عند الشك في عروض الموت وقد تستصحب عند عروض ما يشك في كونه موتا كالاغماء وكذا الفقر والغناء وغيرهما والنزاع من ذلك كله انما هو في الاستصحاب عند الشك في قدح العارض غير النسخ وابطاله الحكم الشرعي قوله بعد استقصاء البحث عن المخصص والناسخ انت تعلم ان الاستقصاء ان وجب فانما يجب في الاخذ بالعموم ليتوقع التخصيص بخلاف النسخ لندرته وما كنا نعول على نسخ لا نعثر عليه الا بالفحص والاستقصاء انما نأخذ بالمقطوع به قوله وثالثها استصحاب حكم ثبت شرعا آه ميز بين الثالث والرابع بما يتمكن فيه فان ثبوت الحكم في كل منهما انما هو بثبوت سببه والوجه التمييز بان الشك في احدهما في عروض القادح وفي الثاني في قدح العارض قوله فانه قد موفصلا كانه يشير الى ما ذكره في بحثه من ان الاخذ به مشروط بان لا يتجدد ما يوجب شغل الذمة في

ومعرفته ان يحكى اين الاستصحاب واما الثالث فهو من الاستصحاب ولكن الحالة فيه استصحاب حكم ثبت شرعا وتقييد الشيخ بالشرع غير ظاهر لجريان ادلة الاستصحاب على ما نريده ايضا الرابع يجري فيه ما يجري في الثالث من حجية الاستصحاب ان كان الحكم عليه الثبوت مطلقا والا فلا تجري الاستصحاب وما قد يستدل في بعض المسائل بان هذا الحكم ثابت بالاجماع والاجماع انما هو على الثبوت في الحالة الاولى لا دليل عليه فيما بعدها فلم يكن الحكم فيما بعدها ثابتا او غير محتج فانه يجب التفتيش عن متن الحكم المجمع عليه هل هو مقيد بالوقت او حال او هو مطلق غير مقيد فان كان الاول فالاستدلال صحيح والا فلا ولعله يحقق الخلاف في نحو ذلك كان ممن الاول غير مقيد لانه يصح على الخلاف ثم لعل ان حجية الاستصحاب والعمل به ليس مذهبا للمفيد والعلامة فقط من اصحابنا بل الظاهر انه مذهب الاكثر فان من تتبع كتب الفروع سيما في ابواب العقود والايقاعات يظهر عليه ان مدارهم في الاغلب على الاستصحاب ويبين ذلك

الزمن الثاني لان التكليف بيرجع تكليف الغافل قوله وعرفت ان الثاني ليس من الاستصحاب لم تعرف ذلك فيما سبق الا ما يظهر من تحقيقه السابق وكيف كان فالشبهة ههنا ان الفرد الذي يراد اجراء حكم العموم فيه بالاستصحاب ان كان داخلا في العموم فجريان الحكم فيه بالنص لا بالاستصحاب والا امتنع اجراء الحكم فيه ولم يعقل الاستصحاب فيه لعدم ثبوته فيه من قبل وكذلك في استصحاب حكم النص فان خطاب التكليف ان كان دالا على ثبوت الحكم في جميع الازمان فثبوته في الزمن الذي وقع فيه النزاع ان ادعى الخصم نسخ الحكم فيه انما هو بالخطاب لدلالته عليه كما هو المفروض والا فلا قل من ظهوره فيه وان لم يكن دالا عليه ولا ظاهرا فيه كان اثبات الحكم فيه حكما بغير دليل ونحن نقول انما كان الاستصحاب عبارة عن الحكم ببقاء ما كان على ما كان ولا ريب في ثبوت خطاب العموم والتكليف الظاهر في الدوام والخصم يدعي ورود المخصص والناسخ ونحن نستصحب ما علمنا ثبوته الى ان يثبت لدينا ما يدعيه الخصم فانا نشك والخصم يدعي ورود المخصص والناسخ ونحن ما علمنا ثبوته الى ان يثبت لدينا ما يدعيه الخصم فانا نشك فيه قوله واما الثالث فهو من الاستصحاب هذا انكوص عما سلف له في التحقيق من ان سببية السبب انما كانت على الاطلاق كالايجاب والقبول كانت للدوام وبطل الاستصحاب فيه قوله ولكن الفائدة آه انت تعلم ان الكلام في اثبات الحكم الشرعي بالاستصحاب وان الاستصحاب هل هو حجة شرعية ام لا مطلقا فان حكم الناس ببقاء ما ثبت خارج عن الكلام فيه والحاصل هو ان يقول ان الحكم الشرعي المثبت بالاستصحاب قد يكون ما حكم به الشارع اصالة كالرابع وقد يكون ما حكم به تبعا بان رتبه على سبب ظن تحقق السبب ثبت الحكم من دون حاجة الى النص عليه كما في الثالث قوله واما الرابع آه لما كان الرابع هو استصحاب حكم الاجماع كمثال واجد الماء او رد ان ثبوت الحكم المجمع عليه ان كان على الدوام وهو الذي اراد بالاطلاق فليس من الاستصحاب لان ثبوت الحكم في محل النزاع على هذا التقدير يكون بالاجماع لا بالاستصحاب وان لم يكن مطلقا بل كان الاجماع على الحكم قبل عروض العارض امتنع الاستصحاب وانت تعلم ان هنا قسما ثالثا الاجماع على الحكم لا بشرط وهو الاطلاق الحقيقي لا على الدوام ولا بشرط عدم العارض وههنا يكون الاستصحاب وهو المطابق لمثال الواجد الماء قوله وما قد يستدل في بعض المسائل آه هذا الذي حكاه ذكره بعضهم في مثال واجد الماء ردا على من حكم بالمضي بعد الوجدان والجواب ان الاجماع وان كان فيما قبل الوجدان لكنه لا يتخصص به والحكم ببقائه في محل النزاع والحاصل ان الوقت قد يؤخذ ظرفا وقد يؤخذ قيدا

وهو في

هامش: القسم السابع من الادلة العقلية

بلغ الشيخ الشهيد الثاني رحمه الله وقد صرح الشهيد الاول في قواعده بافتقاره في ورع الى نوع منها وفاقا للبعض ونقل الشهيد الثاني افتقاره في تحصيل القواعد الاكثر المحققين قال فلعدم استصحاب الحجة عند اكثر المحققين وقد يعتبر ضمان الاصل في كلا حالتيه تعقيبه في اقرب زمان وان الاصل بقاؤه لان علما بالان القسم السابع التلازم بين الحكمين اذا ثبت التلازم بين حكمين وتحقق احدهما لا يدل على تحقق الحكم الآخر والتلازم قد يكون مستفادا من الشرع كتلازم القصر في الصلاة والافطار في الصوم والسفر المستفاد من قوله عليه السلام اذا افطرت قصرت واذا قصرت افطرت وقد يكون مستفادا من حكم العقل كما يقال ان الامر بالشيء في وقت معين لا بد ليستلزم عدم الارتفاع وبه وقت بعينه والامر التكليفي بالاتيان وهو فتح عقلاء قطع النظر عن كونه منصوصا ايضا وهذا القسم ايضا ما يتبع فيه حكم العقل فيه ولا يرد الخطاب الشرعي ويثبت به الحكم

ومعرفة المثال ظرف وانما يجري الاستصحاب لو اخذ قيدا او شرطا في الحكم قوله فانه اذا ثبت تلازم آه هذا تقليل احد التلازم من الادلة ثم التلازم وان كان تفاعلا فينبغي ان يختص بما اذا كان من الجانبين كالمثال الاول لكنه اراد به ما يتناول اللزوم ولو من جانب واحد كما في الثاني وتحريره ان التلازم الثابت شرعا او عقلا او عادة دليل عقلي يستدل به العقل عند ثبوت احد المتلازمين بخطاب شرعي على ثبوت الآخر وان لم يرد فيه خطاب وذلك كان يقول عليه السلام من قواعد منه الجدران قصر فنقول ويفطر ايضا للتلازم الثابت بقوله من قصر افطر وكذلك الاستلزام حكم بثبوت آخر او نفيه عقلا او عادة او شرعا دليل عقلي يستدل به العقل عند ثبوت الملزوم بخطاب شرعي على اللازم فكان اثبات احد الحكمين في الاول بواسطة التلازم والحكم باللازم في الثاني بواسطة اللزوم موقوفا على ورود النص بالحكم الآخر في الاول وبالملزوم في الثاني والا فما كان العقل ليثبت احد المتلازمين او يحكم باللازم ابتداء وان حكم بالتلازم وهذا الذي اراده بقوله وهذا القسم ما يتوقف حكم العقل فيه على ورود النص وفي اكثر النسخ مما لا يتوقف بلا النافية وهو خطأ من الطلاب بيان هذا عليهم فيزيدون لا زعم ان المراد بيان كون هذا القسم عقليا لا يتوقف على ورود نص واي دليل من ادلة العقل يتوقف على ورود خطاب بعد لولم يصح تخصيص هذا مع انه من البين بطلانه والا لم يكن دليلا عقليا على انه في الواقع متوقف كما عرفت فكيف ينفي التوقف ثم يترجح ان الاستصحاب كذلك والا فاي شيء يستصحب العقل ويبقيه الى شيء يحكم لكن لما كان ظاهرا فيها استغنى في التنبيه ان قلت متى كان ثبوت الملازمة بطريق شرعي كالمثال المذكور ومقدمة الشرعية كالوضوء للصلاة كان الدليل على الحكم الذي لم ينص عليه بخصوصه شرعيا لا عقليا قلت اثبات الحكم بطريق الملازمة نوع من عمل العقل وان كان ثبوت الملازمة التي بها يستدل العقل من طريق الشرع فانه حين يستدل فانما يستدل بالملازمة المحرمة عنده من اي طريق اصابها وكيف يكون الدليل على الحكم في مثله شرعيا والدليل الشرعي الدال على الملازمة لم يدل على هذا الحكم بخصوصه ولا تناوله بعمومه لانه انما دل على حكم وضعي وهو التلازم ثم العقل يستدل بالحكم الوضعي الذي دل عليه الدليل الشرعي على هذا الحكم التكليفي الخاص بيقين ان الشارع قد حكم بالتلازم بين القصر والافطار وقد امر الآن بالتقصير فهو امر بالافطار بحكم تلك الملازمة الا فلا ملازمة بل لو كان الخطاب الشرعي خطاب تكليف يستفاد منه الوضع حتى يكون عاما متناولا لهذا الحكم التكليفي كان يقول متى قصرت فافطر ثم استدللت على الحكم التكليفي بالملازمة لكان استدلالا عقليا

لانه استدلال بالملازمة المجوزة نعم لو استدل ابتداء بالخطاب لكان شرعيا لانه استدلال بالعموم بقي شي
وهو انه ثبوت احد الحكمين او الملزوم لا يشترط ان يكون بالنص بل اللازم انما هو الثبوت في الجملة بنص او
باجماع او بالدليل العقلي المستقل فكانه اراد بالنص الدليل الشرعي من حيث ان الكلام انما هو في اثبات
الاحكام الشرعية بالادلة العقلية مع ان الاجماع يرجع اليه وبينه وبين حكم العقل المستقل تلازم الاولى
مقدمة الواجبات نعلم ان المتدرج في هذا القسم اعني التلازم انما هو استلزام وجوب الشي وجوب مقدمة
لا نفس المقدمة ولعلنا نجيب في الثاني ولا بد قبل الخوض في هذا الباب من مقدمات الاولى في بيان
معنى المقدمة اعلم ان مقدمة الشي ما يتوقف عليه الشي فكان وله دخل في التاثير بحيث لا يتم الا به سببا كان
او شرطا او ارتفاع مانع او محلا وسبب الشي ما كان بينه وبين الشي ارتباط في الوجود والعدم بحيث
يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم وبالجملة هو العلة التامة والمولد به هنا ما عدا الفاعل فلا
معنى لدعوى وجوبه بوجوب ذي المقدمة فمرادهم جميع ما يؤدي الفاعل الى الفعل وما اشتهر على السنة
جماعة من ان مرادهم بالسبب ههنا في مسئلة الضد الجزء الاخير من العلة للجميع ما يتوقف عليه لان
من جملة الشروط ارتفاع الموانع وقد وجد الخلاف فيها ادونه فكلام فشا من قلة التدبر في كلام القوم و
عدم الوقوف على مرادهم من الشرط هل هو الداخل في السبب او الخارج عنه على ما سياتي بيانه ان شاء الله تعالى
وشرط الشي ما كان بينه وبين الشي ارتباط في العدم بحيث يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده
الوجود واما المانع فهو ما يلزم من وجوده العدم ثم كل واحد منها اما شرعي كصيغ العقود والنذور
والحيض او عقلي كالنقل المحصل للعلوم والصعود للكون على السطح وترك اضداد المامور به او عادي
كالطعام للاشباع وغسل جزء من الراس والعضد في الوضوء للعلم بغسل الوجه واليدين وترك غسل
ذلك الجزء فانه مانع في العلم ومدخلية السبب في التاثير ظاهرة واما الشرط والمانع فيتوقف التاثير
على وجود الاول وارتفاع الثاني وهذا القدر كاف في المدخلية والا فالموثر الحقيقي هو الفاعل ليس
الا واما المعد فله مدخلية الشرط والمانع فانه ما يتوقف التاثير على وجوده وعدمه واما الجزء فاوضح
من ان يخفى وعلى كون الجزء من باب المقدمة يجب بوجوب الكل بنوا ابطال الصلوة في الدار المغصوبة
ومن هنا ظهر بطلان المنزوعات المقارنة كوجوب الخلل الى تلبيس الحاج ومشاهدة كل ما لا بد من مشاهدة
للسالك في تلك الفجاج وكونه متحركا او ساكنا او متحيزا او تحت السماء ونحو ذلك مما لا يحصى لبيس من المقدمة

فشى

المقدمة الثانية

في شي لعدم المدخلية في التاثير المقدمة الثانية في تقسيم المقدمة الى مقدمة الوجوب ما لا يجب الشي المتوقف
عليها الا بعد حصولها وبعبارة اخرى ما كانت شرطا في وجوبه كالاستطاعة في الحج وملك النصاب في
الزكوة ومقدمة الوجود ما يجب الشي المتوقف عليها وان لم تكن موجوده وبعبارة اخرى ما لم توخذ
شرطا في وجوبه فيجب تحصيلها كقطع المسافة للحج واخراج المال للزكوة وتحرير الرقبة للقتل والطهارة للصلوة
والواجب في الاولى مقيد بشروطها بوجودها وفي الثانية مطلق اي بالنسبة اليها فلا يتوقف على وجودها
فلا يكاد يتفق واجب عنها اذ لا اقل من البلوغ والعقل والاستطاعة في الاولى والسعي في التحصيل في
الثانية والنزاع انما هو في الثانية دون الاولى اذ لا نزاع للمحقق في ان ايجاب الفعل لا يستلزم ايجاب شرط
وجوبه بوجوده والا فلا معنى للشرط فاذا قال ان كنت مستطيعا فحج او مالكا للنصاب فزك لم يجب تحصيل

المقدمة الثالثة

الاستطاعة والنصاب ليحج ويزكي المقدمة الثالثة في بيان الوجوب المتنازع في اثباته للمقدمة بواسطة
وجوب ما يتوقف عليها هل هو عقلي بمعنى اللزوم او شرعي فنقول ان كان وجوب المقدمة الذي
وقع النزاع فيه في اثباته ونفيه ماخوذه عبارة عن لزومها في نفس الامر وكونها لا بد منها كما زعم
بعضهم فذلك داخل في مفهوم المقدمة فلا معنى للنزاع فيه بل الاتفاق على كونها مقدمة على ان هذا
اللزوم لا يسمى في العرف وجوبا مع ان الظاهر ان وجوب المقدمة من فروع وجوب ذي المقدمة فانه
المناسب مع قولهم وجوب الشي يستلزم وجوب مقدمته ثم ما للاصولي والبحث عن اللوازم العقلية
الواقعية وان كان ما يبتني على هذا التوقف واللزوم من الزام العقل به فانه متى حكم باللزوم الزم
فيحتمل ان ذلك ايضا لا نزاع فيه كاللزوم وانه ان لم يكن داخلا في مفهوم المقدمة صريحا او ضمنا وانتفى
للظاهر اذ ليس من سنخ الايجاب في المقدمة وان ذلك ليس من اغراض الاصولي فانه انما يبحث عما يستعان
به على تعرف حكم الشارع واستنباطه وليس هنا مبنيا على قاعدة الحسن ليكشف عن حكم التلازم بين
حكم العقل والشرع وان كان عبارة عن القسيم الشرعي الذي يترتب عليه الثواب والعقاب كما هو
الظاهر من محاورتهم في هذا الباب حتى يستحق بتركها العقاب وانه لم يسبق النار الى زمان ذي المقدمة
كتارك الخروج مع الرفقة وانه ما يحتمل ان يدرك الحج لزم ما لا يلتزم به احد من ترتب العقاب على ترك
كل مقدمة مقدمة فيستحق معاقبا تارك الحج والجهاد مثلا على ترك ابتياع الراحلة والسلاح والمزاد و
الانواد وحمل السلاح وقطع كل جزء من المسافات البعيدة الى غير ذلك من المقدمات الكثيرة لصدق

اسم المقدمة على كل واحد من هذه الامور بل على كل جزء منه مع ان طريقة العقلاء مستمرة على انهم اذا
عاقبوا او عاتبوا على ترك التكاليف لا يرون لذلك سببا سوى ما ترك ذي المقدمة ولا تعلق لها
وعيدهم او ملامهم بها او اهل المدافعة الا ترى ان من كان عليه ذنوب كثيرة كيف تحمد عليه عند العقاب
وما ينبغي على ذلك انه لا كلام في ان عقاب تارك الواجب لا يختلف بترك بعض المقدمات او اكثرها او جميعها
نعم لا يبعد في التفضل الثواب على المقدمات كما اذا رايت عبدا يسعى في قضاء حوائجك فلكم في ذلك ان يحمل
الثواب على ما يتوقف عليه بل في ادلة خارجية كما جاء في حديث من زار بيت الله الحاج وامثال تعيين ان يكون عبارة
عن طلب الشارع والزامه بالمقدمة من دون ترتب ثواب او عقاب كما صرح به بعض المحققين والتحقيق سيبح
ان الواجب قسمان اصلي يكون هو المطلوب بالذات وتبعي يكون وجوده مصلحة في غيره والواجب
الذي يترتب الثواب على فعله والعقاب على تركه انما هو الاصلي ولا ترتب على تبعي وان صرح به كما تقرر
فيم والخروج والشترى وطلب الكما فان قلت حديث الطلبيان ثم فانما يتم في المقدمات القريبة كالخروج بالنسبة
الى القتل والقبض على القلم ووضعه في الحبرة بالنسبة الى الكتابة واما البعيدة فربما لم تخطر بالبال
فكيف يحقق طلبها قلت انما نعقل في طلب الشي وايجابه طلب ما يتوقف عليه كيف كان على الاجمال
فتدخل البعيدة بل قد نقول ان البعيدة مطلوبة تفصيلا بمعنى انها بحيث لو سئل عنها لاراد ها
والزم بها وسياتي لهذا تتمة ولما اشكل هذا على بعضهم فصل ما بين ما يكون الامر فيه واشد جل
شانه وغيره فحكم بوجوب سائر المقدمات في الاول لعموم علمه تعالى واقتصر في الثاني على القريبة المقدمة

المقدمة الرابعة

الرابعة في ان دلالة الخطاب على وجوب المقدمة من اي اقسام الدلالة فنقول لا ريب انها ليست بمطابقية
ولا تضمنية فلم يبق الا ان يكون التزامية وقد اورد على ذلك ان المعتبر فيها انما هو اللزوم البين
بالمعنى الاخص وهو منتف في هذا الباب حتى العرفي ولئن تحقق فانما يتحقق في المقدمات القريبة
المشارفة للفعل كالخروج للقتل والصعود للكون على السطح واستعمال القلم للكتابة دون البعيدة والكلام
فيما هو اعم والجواب ان اشتراط التلازم الكلي عقلا او عرفا في الالتزامية انما هو طريقة اهل الميزان
حسبما نص عليه المحققون كقطب المحققين والمحقق الشريف والتفتازاني بناء على ان الدلالة تكون
اللفظ بحيث كلما خطر خطر المعنى واما اهل الاصول والبيان فلا يشترطون التلازم الكلي ولا يشترطون
ذلك وهو في دلالة الالفاظ على المعاني المجازية ولكنا نقول منتف غالبا وما اجاب به بعضهم من ان الدلالة

فيها

فيها مجموعها للنظم مع القرينة من المجموع والمعنى المجازي تلازم كلي فاول ما فيه ان التحقيق هو ان الدال
انما هو اللفظ بشرط القرينة لا ليبقى مجاز مفرد وثانيا انه كثيرا ما يحتاج الانتقال الى المعنى المجازي كما
بعد نصب القرينة الى فضل تامل ومن ثم قسموا الاستعارة الى عامية مبتذلة وخاصية غريبة لا يدركها
الا ذو الفطنة على ان هذا رد على اهل الميزان فانهم حصروا الدلالات والتفتتان ان الانتقال
في الجملة كاف عندنا في تحقق الدلالة الالتزامية فلا ريب في تحققه في المقدمات البعيدة لكن يبقى
شي عليه المدار هنا وهو ان مجرد اثبات الانتقال من الواجب الاصلي الى مقدمته قريبة كانت او بعيدة
غير كاف في المقام بل لا بد الانتقال من ايجابه الى تصور ايجابها واما الثاني فاثبات ارادة ايجابها و
استنباطه من ايجابه كما ان اللفظ لا يكون مجازا بمجرد الانتقال منه الى المعنى المجازي بل لا بد من ارادته واستعماله
فيه ونصب القرينة الصارفة والجواب انه ليس بثبوت ارادة المعنى والحكم منحصرا في استعمال اللفظ فيه على
وجه الحقيقة او المجاز بل هنا طريق آخر معروف فيما بينهم مالوف للشارع في محاوراته ما زال يعتاده يحكم
على الشي بخصوصه وهم ما يكون بالحكم على غيره ايضا لكنهم يقتصرون على الطرف الاعلى او الادنى و
يكلون الباقي الى التبادر وهذا كما اذا سمعت انسانا يحدث عن زيد بالعفة وعن عمرو بالخيانة ويقول
لو بيت لزيد حوراء لم يتعرض لها ولو اخذ على بيت مال لم ينل منه شيئا ولو عثر عمرو على سوداء او اخذ
على درهم لم يعف لها فانك تقطع بان هذا المحدث حكم بعفة زيد فيما دون ذلك وخيانة عمرو فيما فوق
ذلك مع انه في ذلك سوى خطابه الخاص قال الله تعالى ومنهم من ان تامنه بقنطار الاية وكثيرا ما يردون
بامر معين وينهون عن امر خاص فيسحب حكم الامر والنهي المعينين مما يساويه او يزيد عليه او ينقص
عنه وباب مفهوم الموافقة وتنقيح المناط على سعتهما من هذا القبيل وبالجملة قد جرت عادة الناس
واستمرت طريقتهم على اختلاف طبقاتهم انهم متى وجد والحكم والآمر والناهي بحيث لو سئل عن غير
محل الحكم لحكم وامر ونهى قطعوا بانه قد حكم وامر ونهى ويثبت الحكم فيما نحن فيه من هذا القبيل فانا
نقطع بان من امر بامر ذي مقدمة كالذبح والكتابة ثم سئل عنها كالحز واستعمال القلم بل احضار السكين
والقلم والقرطاس لامر به وما بعد القطع من تردد كيف واللفظ انما صار دليلا على الحكم بكونه طريقا
موصلا اليه مطلقا عليها في النفس فانا اذا توصلنا واطلعنا على ما يقتضيه الحاكم ويلزم به من غير ذلك الطريق
كان دليلا ايضا ووجب العمل به فان الغرض انما هو اصابة الواقع باي طريق اتفق ثم ان شئت فسمها التزامية

وقد وقع الخلاف في ان وجوب الشيء هل يستلزم وجوب مقدمته او ما يتوقف عليه ذلك الشيء والاصل فيه

وان ابيت من حيث ان الالتزامية تلك التي تدل على لازم المعنى ونحوهما انما عقلنا من حال الامر فسميتها
عقلية فان ذلك لا يهمنا انما الغرض اعتبارها ولقد سمى قوم الدلالة الالتزامية برمتها عقلية قياسا
على التسمية سامر في مفتتح الكتاب في الكلام على الدلالة ما يحقق ذلك هنا **قوله** وقد وقع الخلاف كما مر
في تحرير محل النزاع على ما في كتب ائمة هذا الفن كالتهذيب وشرح العميدي وشرح المختصر وشرح التفتازاني
زاني وغيرها من كتب الاصول من اصل او شرح وتعليق انما هو الثاني وهو ان ما لا يتم الواجب المطلق
الا به وكان مقدورا هل يجب بوجوبه مكلفا ام لا قال في التهذيب ما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا
هل يجب ولم يخصص المرتضى ره بالسبب وقال العميدي يجب ان يعلم ان الواجب اما مشروط او مطلق اما
الاول فلا نزاع في عدم وجوب ما يتوقف عليه في الواجب والخلاف في الثاني فذهب اكثر
المحققين الاشاعرة الى وجوب ما يتوقف عليه الواجب المطلق سواء كان شرطا او سببا اذا كان مقدورا
وفصل السيد المرتضى والواقفية قال العضدي نقلا ان حكى الاجماع على عدم وجوب مقدمة الوجوب
ما نصه انما الكلام في الواجب المطلق هل يكون ما لا يتم ذلك الواجب الا به واجبا وكذلك كلام شارح الشرح
فانه اشتمل على ان كلام القوم فيما لا يتم الواجب المطلق الا به مما يدخل في الوسع وان المراد بالاطلاق في
التقييد بالنسبة الى تلك المقدمة وقال في المعالم الاكثرون على ان الامر بالشيء مطلقا يقتضي ايجاب
ما لا يتم الا به شرطا كان او سببا او غيرهما مع كونه مقدورا وهو كما ترى متفق صريح على نمط واحد محصوله
ان الكلام فيما ورد الامر به كذلك هل يجب جميع ما توقف عليه مما يدخل تحت القدرة ام لا وليس في كلام
احدهم ما يدل على ان هنالك نزاع آخر ولم يتعرض لنقل خلاف السيد فيه حسبما عدوا اصحاب هذا
النزاع ولم يجعل نزاعه مع القوم نزاعا آخر غير هذا النزاع ثم صاحب المعالم بعد ان ذكر في الخلاف القول
بالوجوب في السبب دون غيره قال وقد اشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى ره وكلامه في الذريعة
الثاني غير مطابق الحكاية لكنه يوهم ذلك في بادي الراي ثم حكى شطرا من كلامه في الذريعة وهو
يتضمن الحجاج على ما صار اليه ثم قال وهذا كما ترى ينادي بالمغايرة للمعنى الموجود في كتب الاصول
المشهورة لهذا الاصل ثم حكى طرفه عنه في الدرس وان وجه المغايرة كون كلام الاصوليين يقتضي الحكم
بالوجوب المطلق في المقتضي او وجوب المتوقف عليه وكلام السيد ره يقتضي عدم الحكم بوجوبه
الا عند اتفاق وجود مقدمة فبدونه لا يكون واجبا ولا هي واجبة وكتب المحقق سلطان في

بيان

الخلاف

بيان وجه المغايرة ان خلاف الاصوليين على المشهور انما هو في مقدمة الواجب المطلق هل هي واجبة
ام لا بمعنى وجوبه في المقدمة مطلقا ولا يظهر من كلام السيد خلاف في هذه المسئلة كما توهموه من كلامه
فنقلوا عنه انه زعم ان غير السبب من مقدمات الواجب ليست بواجبة مع كونها مقدمات للواجب المطلق فان
هذا غير مفهوم من كلامه بل المفهوم من كلامه انها غير واجبة لاحتمال كون ذي المقدمة واجبا مقيدا
لا مطلقا فيكون شرطا لوجوب الواجب المقيد فلا يجب هذه المقدمة ما لم تحصل المقدمة فضلا عن وجوب المقدمة
لانها مقدمات للواجب المطلق ومع ذلك لم تكن واجبة وقال ان هذا الاحتمال لا يجري في السبب وقال الفاضل
الشيرواني في بيانه ما حاصل كلامه انه اذا ورد امر مطلق بحسب اللفظ متعلق بشيء له مقدمة في نفس
التكليف بذلك الشيء مقيد بوجود مقدمته في الواقع وان كان مطلقا بحسب اللفظ لا في نفس الامر
لا عقاب ولا ذم على ترك الفعل ما لم يتفق وجود المقدمة ولا يجب تحصيل المقدمة سواء قيل بوجوب
مقدمة الواجب المطلق او لا لان الوجوب مشروط والاتفاق واقع على عدم وجوب مقدمة الواجب المشروط
وعلى الثاني يتحقق استحقاق العقاب والذم على ترك الفعل ولو تركه لعدم اتفاق وجود المقدمة سواء
قيل بوجوب المقدمة او عدم وجوبه واختار السيد الشارح ره فنزع على هذا المنوال وقال ان معنا شيئين خلافين
احدهما ان ايجاب الواجب المطلق هل يستلزم ايجاب مقدمته او لا مع بقاء المطلق على اطلاقه ثم قال
الثاني انه اذا ورد مطلق بحسب اللفظ متعلق بشيء له مقدمة فهل هو مقيد في الواقع باتفاق وجود
المقدمة وان كان مطلقا في اللفظ ام هو مطلق في الواقع ايضا وهو بعينه كلام الفاضل وانا اقول لم يذكر
القوم الا نزاعا واحدا وهو الذي حكيناه عنهم هل الامر بالشيء امر بجميع ما يتوقف عليه ام لا وهو الذي
وقع بين السيد والقوم وحكى عنهم القول بوجوب جميع المقدمات ولهذا رد التفصيل وكلام صاحب
المعالم و**الفاضل** سلطان وغيرهما صريح في ان القوم حاكون بان السيد ره واحد منهم وان ليس نزاعه
في مقام آخر على ان كلام السيد ره في هذا الباب ليس من متشابه الكلام بل هو صريح فيما عقل القوم منه
ان شئت حكيت لك كلامه برمته لتعرف صحة ما ذكرناه وسؤاله وجوابه فيما تكلم وعلى ذا يجب
الى ما صرح به قال فصل في هل الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به اعلم ان كل من تكلم في هذا الباب اطلق القول بان
الامر بالشيء هو بعينه امر بما لا يتم ذلك الشيء الا به والصحيح انه يقسم ذلك فنقول ان كان الذي لا يتم ذلك
الشيء الا به سببا فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا به وان كان غير سبب وانما هو مقدمة للفعل وشرط فيه

لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انه امر به والذي يدل على صحة ما ذكرناه ان ظاهر الامر يقتضي ما تناوله لفظه
وليس يجوز ان يفهم منه وجوب غيره مما لا يتناوله اللفظ الا بدليل غير الظاهر لانه اذا قال صل فالامر
يتناول الصلوة والوضوء الذي ليس بصلوة انما يعلم وجوبه بدليل خارج غير الظاهر ومما يوضح ذلك
ان الامر في الشريعة قد ورد على ضربين احدهما يقتضي ايجاب الفعل دون ايجاب مقدماته نحو الزكوة
والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال ليحصل النصاب او ليتمكن من الزاد والراحلة بل متى اتفق انا
النصاب وحال عليه الحول وجبت الزكوة وكذلك في الزاد والراحلة والضرب الآخر يجب فيه مقدمات الفعل
كما يجب هو في نفسه وهو الوضوء للصلوة وما جرى مجريها واذا انقسم الامر في الشرع الى قسمين فكيف
نجعلهما قسما واحدا فاذا قيل مطلق الامر يقتضي تحصيل مقدماته فاما ما كان شرطا منه بصفته كالزكوة
والحج فلا يجب ذلك فيه قلنا هذه دعوى الفرق بينكم وبين من عكسها فقال ان مطلق الامر يقتضي
ايجابه دون غيره فاذا علمنا وجوب المقدمات كالوضوء في الصلوة علمناه بدليل خارج عن الظاهر
و**الصحيح** ان الظاهر محتمل للامرين احتمالا واحدا وانما يعلم كل واحد منهما بدليل فان تعلقوا بالسبب
والمسبب وان ايجاب المسبب ايجاب للسبب لا محالة قلنا هو كذلك والفرق بين الامرين ان محال ان يجب
علينا المسبب بشرط اتفاق وجود السبب وانما فسد ذلك لان مع وجود السبب لا يتعذر وجود المسبب الا
لمانع ومحال ان يكلف في الفعل بشرط وجود الفعل وليس كذلك مقدمات الافعال لانه يجوز ان يكلفني
الصلوة بشرط ان يكون قد تكلفت الطهارة كما جرى ذلك في الزكوة والحج فبان الفرق بين الامرين هذا
تمام كلامه في هذا الباب بعينه وهو كما ترى صريح في ان القوم اطلقوا القول بان وجوب الشيء قاض بما
توقف عليه ومستلزم له بل الامر بالشيء بعينه هو الامر بما توقف عليه او ليس قد تضمن القول اولا
بان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به ثم حكى ذلك بعينه في الكل ثم اختار خلافه في السبب دون غيره و
ذكر ان الامر بالمشروط يحتمل ايجاب الشرط ثم احتج بان وجوب المشروط جاء في الشريعة على ضربين منه ما
وجب شرطه معه كالوضوء للصلوة ومنه ما لم يجب شرطه كالاستطاعة في الحج وملك النصاب في الزكوة فكيف
نحكم في الشرط الذي لم يعلم حاله في الشرع بانه يجب بمجرد وجوب مشروطه ثم اورد على نفسه اولا ان الاطلاق
الامر قاض بوجوب جميع مقدماته من الاسباب كما نشأ من الشرائط واجاب بما سمعت ثم ذكر انهم تعلقوا
بما اقتضاه ايجاب الشيء ايجاب جميع مقدماته باقتضاء ايجاب المسبب لايجاب سببه مع عدم الفرق

بين

بين السبب وغيره بجعل كونه مقدمة يتوقف عليها واجاب بالفرق بين السبب وغيره فليت شعري
من اي كلامه عقل صاحب المعالم ومن تبعه المغايرة عما هم عقلوا اذ لا يخرج الجواب عن هذا التعلق
هو عليهم لا لهم فان اقصى ما فيه انه اخبرنا ان الشرائط ان تكون منها ما هو قيد لوجوب الواجب بحيث لا
يجب الا بعد حصوله كالاستطاعة فلا يكون الامر بالمشروط امرا به ومنها ما لا يكون كذلك لم يسوغ لنا
ان نحكم بوجوب الشرط بمجرد وجوب المشروط لقيام الاحتمال وهذا بخلاف السبب فانه يحتمل ان يكون
قيدا للوجوب مسببه بحيث يتوقف ايجابه على حصوله حتى يقول ان يجب علينا المسبب اذا اتفق
ان اوجدنا السبب وهذا الذي اراد بقوله محال فكان الامر بالمسبب امرا بالسبب فان قلت هذا الفاضل
شارح الاصول قد ذكر في تعليقه على المعالم لعدول ما عقل القوم منه اسبابا احدها ان ما نسبوه
اليه منافرة لما يعتقده في الضرب الثاني من وجوب جميع مقدماته الثاني انه جعل التكليف مشروطا
والظاهر ان شرط المصحح للتكليف هو شرط الوجوب دون الوجود الثالث ان هذا خارج عن محل النزاع على
ما عقلوه منه اذ هو فيما يتوقف عليه الواجب المطلق دون المقيد والواجب هنا مقيد فبيان ان مقدمته
غير واجبة خارج عن محل النزاع الرابع ان الشرط والسبب متساويان في امتناع وجود الواجب بدونها
وهو مناط وجوب السبب بالامر بالمسبب ولا دخل لاستلزام وجوده وجوده فينبغي ان يكون مناطا
في وجوب الشرط ايضا فالفرق المذكور غير مؤثر في وجوب احدهما دون الآخر الخامس قوله بخلاف
مقدمات الافعال فان المناسب على تفسير القوم ان يقول بخلاف غيره قلت اي منافاة بين
ما نسبوه اليه من التفصيل والقول بوجوب السبب دون غيره وبين ما يعتقده في الضرب الثاني
واي معتقد له فيه يخالف معتقد غيره الظاهر انه فيما خفي فيه خلافا فاهل ذكروا الا ان شرائط الواجبات
في الشريعة قسمان لا يجب تحصيله وهو الاول وقسم يجب تحصيله وهو الثاني فكيف تنزل الشرط
المجهول الحال كالشرط ثابتة الحكم على احدهما دون الآخر واجبا ترى انه احد ما خالف في وجوب
الشرط في الضرب الثاني فاما التعلق بالثاني فمن افحش الخطاء انما اراد بقوله بخلاف مقدمات
الافعال فانه يجوز ان يكلفنا الصلوة بشرط ان يكون قد تكلفنا الطهارة بيان حال الشرط في
خلافه بوقوع الشرط على نحوين دون السبب واي مباينة بين هذا وبين ما سبق اليه من التفصيل
اليه وهو بيان له واما الثالث فافحش خطاء فاما ما ذكره ان اول ما يحقق النزاع فيما يتوقف عليه

محال

الواجب في مقدمات الوجود بعد ثبوت كونها مقدمات وجوده هل يجب بوجوبه مطلقا او لا تجب بوجوبه منها
الا السبب او الا الشرط او ان وجوبه لا يقتضي وجوب شيء منها اصلا فشيء لا يعرف بل كل ما كان من
مقدمات الوجود انما هنا النزاع في مقدمات الواجب المطلق ظاهرا اي الذي ورد الامر به مطلقا غير مقيد
بقيد فالاكثرون على انها تجب بوجوبه الا ما علم انه شرط في وجوبه كملك النصاب بالنسبة الى الزكوة
فاوجبوا ما يجهل حاله من الشرائط الجعلية وفصل السيد بالسبب وابن الحاجب بالشرط حيث قيل بالمنع
مطلقا ثم هذا الذي ذكره احتمال في معنى وجوب المقدمة نشاء من بعض اهل التعاليق وهو ان كون
المقدمة مقدمة لوجود الواجب مطلقا بالنسبة اليها لا يستلزم وجوبها بوجوبه شرعا بل اقصى ما
هناك ان يلزم وجودها ليتوصل بها اليه اما انها مطلوبة شرعا فلا وهذا شيء لا يعرف له قائل بل كل من
قال بالوجوب يقول بانه مطلوب شرعا وربما توهم في بادي الراي من قوله العلامة ره انما فرض النزاع المعروف
عند ذكر احتجاج السيد الجواب بان هذا خارج عن محل النزاع ان نزاع السيد في مقام آخر وان ما ذكره
العلامة هو النزاع الآخر وهذا من افحش الخطاء كيف والعلامة ره انما تعرض للنزاع المعروف الذي لا
نزاع غيره وذكر السيد في جملته مع ان العلامة هو عمدة من عناه صاحب المعالم وساطان في نسبته
هنا التفصيل في هذا النزاع الى السيد ره وبيان ما ذكره من دعوى خروجه عن محل النزاع سيأتيك انشاء
الله تعالى وكذلك ما ذكره ثانيا لم يقع فيه النزاع ابتداء بل هو لازم للنزاع المعروف الذي حكينا
عن القوم مع ان اللازم له انما هو كونه المطلق واقعا بالنسبة الى السبب فخصه المصنف تبعا على
طريقة القوم لمحل الا ما حكوه من الخلاف قوله فقيل بالتلازم مطلقا آه لا يخفى ان الاكثرين انما
يذهبون الى التلازم بشرطين احدهما ان تكون مقدمة الواجب مقدورة والا فلا وجوب لشيء
منها الثاني ان لا تكون شرطا في الوجوب فانه متى كانت شرطا فيه لم يجب الا بعد تحققها فكيف يعني
وجوبها واما نفي التلازم على الاطلاق فلا يعرف به قائل وانما حكاه صاحب المنهاج عن بعضهم وفي
كلام العضدي ما يشير الى ابن الحاجب ايضا حكاه في المنتهى واما التفصيل بوجوب السبب فنقله دون
غيره فقد عرفت انه مذهب السيد نقل ايضا عن ابن البراج وابن زهرة وسمعت حكايته عن الآخر فتنبه
واما الآخر فلا يعرف الا لابن الحاجب لكن حكي الاجماع على خلافه جماعة منهم السيد المرتضى وقطب المحققين
في شرحه على المختصر الحاجبي والسعد التفتازاني حيث نقلوا الاتفاق على الوجوب في السبب ومنه يظهر

ان الثاني

ان الثاني كذلك فلم يبق في المسئلة الا مقالة الاكثرين ومذهب السيد فكان الوجه ان يقتصر
الكلام عليهما والمهم ترك التعرض لمقالة السيد وتعرض لمقالة ابن الحاجب قوله كما يتوقف على تقدير عدم وجوب
المقدمة آه هكذا قرره واعترض في الشق الاول بان الممتنع انما هو ايجاب الفعل حال عدم ما يتوقف
عليه لا حال امتناعه لا حال عدم وجوبه وليس الامتناع بل حال عدم الوجود لازما لعدم الوجوب والجواب
بان المستدل انما اورد الاشكال على تقدير الترك لها مطلقا ثم الظاهر من الترك عدم فعلها في الوقت الذي
لا يمكن ان تفعل بعده فان من لم يكن اول الخارج لا يقال انه ترك السعي الى الحج ومع ذلك فالاشكال على
فرض الامتناع وقولهم في الشق الثاني والا لخرج الواجب عن كونه واجبا اي لو ان لم يبق على وجوبه بل جاز
عند ترك مقدمته وامتناعها تركه ايضا لامتناعه ولا تكليف بممتنع لزم خروج الواجب المطلق عن
كونه واجبا مطلقا وذلك لان الكلام في مقدمة الواجب المطلق او ما وجب على الاطلاق من دون تقييد بحال
دون حال ووقت دون وقت فلو حكم بعدم وجوبه لزم ان يكون الشيء الواحد الذي هو محل الكلام واجبا
مطلقا وغير واجب على الاطلاق بل في وقت دون وقت وهو ما صرحوا بذلك فقالوا والا لخرج الواجب المطلق
عن كونه مطلقا كما في المعالم والشرح العميدي وكيف كان فهذا الذي ذكروه لا ينهض لوجوب المقدمة في
شيء وكيف يعقل تاثير ايجاب المقدمة في كون الفعل الموقوف عليها حال انتفائها وامتناعها مقدورا له
بل حال ذي المقدمة على تقدير انتفائها حال واحد لا يختلف في القدرة باعتبار ايجابها وعدمه او لست
ترى كيف يجري هذا الدليل على تقدير وجوب المقدمة فنقول لو كانت المقدمة واجبة ثم تركت فاما
ان يبقى الفعل الموقوف عليها آه وبالجملة فهذه شبهة ترد على وجوب الفعل عند ترك ما يتوقف عليه
بالاختيار فيقال ان بقي على الوجوب فكيف يجب وهو ممتنع لامتناع مقدمته وان خرج عن كونه
واجبا لزم خروج جميع الواجبات عن الوجوب بمجرد اختيار ترك مقدماتها حتى تمتنع حتى لا يكون تارك
الحج واجبا لانه قبل وقته لم يجب وبعد دخوله ممتنع بانتفاء مقدمته وهكذا مع ان الذمة والمسلمين
على خلاف ذلك وقد كان الاكثرون ره يجيبون بانا نختار الشق الاول ونحكم ببقاء وجوبه ونقول انه قد ترك
الواجب باختياره فانه من ترك مقدمته وبين الواجب سد باختياره فقد اختار ترك الواجب وتركه
باختياره وعدم قدرته على الفعل في وقته لا ينافي كونه مختارا في تركه من حيث انه هو الذي صير نفسه غير
قادر وهذا معنى قولهم الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ومنه يعلم ان اقصى ما في هذا استحقاق

الفعل

العقاب على ترك الفعل لكونه عن اختياره وليس الكلام فيه بل في بقاء وجوبه بحيث يتوجه الحكيم تعالى
والتي يجري على عاقل كلف عبده بسقي دابته فالقى نفسه في البئر اختيارا وهو لا يستطيع الخروج لم
اسق الدابة ويكلفه بذلك ويلزمه من بالوقوع فيه ومنه واجابوا بان هذا الوهم لكان تكليفا كلفه علم
منه عدم وقوع الطاعه قبيحا كافر كان او مسلما فان المعقول حاملا نفيح ايضا ذلك ثم طوره بان اوامر الشرع
للمكلفين ليست على قياس اوامر الملوك والحكام الذين غرضهم نفس حصول الفعل ودخوله في الوجود
لمصلحة لهم في وجوده حتى اذا فات وامتنع حصوله كان طلبه وكونه بصدد حصوله سفها وعبثا بل
اوامر الشرع من قبيل اوامر الطبيب للمريض لا غرض له الا ان يبين له ان اللائق بحاله هذا العمل ان جاء
به ترتب اثره والا ترتب خلافه فالحاصل هنا المعنى باق في جميع المراتب لا ينافيه عروض الامتناع بالاختيار
اذ بعد ذلك ايضا يصح انه فات ما هو لائق بحاله وترتب على ذلك الفوت اثره قالوا وليس معنى كونه
مكلفا الا هذا فلا يرد عليه ان سبب العبث والسفه انما هو عدم القدرة على الفعل ولا دخل لكون
الفعل مصلحة للطالب او للفاعل والملك والطبيب في ذلك سيان قلت ان اريد ان اوامر الشرع
مطلقا هكذا على ما يقتضيه تشبيههم اوامره باوامر الطبيب فهو خلاف المعلوم ضرورة فانا نقطع
انه صلى بقوله صلوا كما رايتموني اصلي امر بالصلوة مريدا لها طالبا بصدد وقوعها اقصى ما هنالك انه
لا يامر الا بما هو اصلح لهم فيجاء كون المامور به اصلح تبعا للامر لملازمته له لكان تلك المقدمة لا انه
هو المقصود بالامر لا يراد به سواه وكذلك المامور في اوامر الشرع على شانه مطلوب مراد غايته ما
هنالك ان ارادته تعالى ليست زائدة عليه كارادة المخلوق فيرجع الى راحة الاكساب وصفاته وكان العلوم
والمرئي والمسموع والمخرج بعلم زيادة علمه وسمعه وبصره على ذاته بعلم زيادة ارادته ان كان
كما زعموا فاي فرق بينها الامر والارشاد في كلامه تعالى انما هذا الذي ذكره معنى الارشاد وكان في
قوله فاستشهدوا شهيدين من رجالكم ان الاصلح لكم ذلك وبالجملة فهذا معنى خبري وقد تبين الخبر
والطلب ثم ان الطبيب طالب لما يامر به من حيث انه مريد له ملزوم به عنوان الباعث له على الامر
اثم يعود نفعه بالنحوة اليه بخلاف اوامر الله تعالى وليس كون ما وصفه اصلح هو المقصود بالطلب
وانما يجيء ذلك تبعا من مقدمة خارجة وهو انه لا يامر الا بما هو صلاح للمريض وان اراد ما
عندنا امتناع الفعل والعلم بعدم وقوعه يكون معنا هاكك على ما هو ظاهر المقتيل في قوله وليس

معنى

معنى كونه مكلفا الا هذا توجيه ان هذا لا يدفع السؤال فان السؤال وقع عما كان مطلوبا موجبا وما
به ثم عرض له بتركه المقدمة الامتناع هل يبقى على صفته السابقة ام تغير ان لزم التكليف بما لا يطاق
والا لخرج الواجب عن كونه واجبا وقد التزم الشق الاول وما ذكره هو قاض بالثاني وقال السيد التحقيق
ان التكليف ان كان عبارة عن الطلب الذي يكون الغرض منه حصول المكلف به بالواقع بحيث لو علم المكلف
من اول الامر ان المكلف لا ياتي بالمكلف به اما لاختياره تركه او لامر آخر كما في المحد اختيار عدم بقائه مع فرض
اختيار المكلف لترك المقدمة سواء في ذلك الوقت الموسع والمضيق وما لا وقت له اذ يقبح من العالم
بعدم وقوع الشيء ان يطلبه طلبا حتميا او غيره حتى وان كان عبارة عن الطلب الذي يكون الغرض منه
الابتلاء والاختيار ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ويخرج ما بالقوة من قبول التكاليف وعدمه الى
الفعل ليترتب على كل منهما اثره من الثواب والعقاب فالحق اختيار بقائه في جميع الصور ويكفي لحسنه كون
المكلف به تحت قدرة المكلف في الجملة وعروض الامتناع اذا كان للاختيار مدخل فيه كما فيما نحن فيه لا
يلحقه بالتكليف بما لا يطاق قلت الظاهر ان التكليف قد وضع لمعنى القسمين وهو تحميل المكلف الاتيان
ما كلف به او الاختيار واقامة الحجة على اختلاف المقامات ولا دخل للغرض في مفهومه وانما كان فلا ينبغي الا
حيث يكون المكلف به مقدورا اما اذا كان ممتنعا ولو بالاختيار كما نحن فيه فان التكليف بكلا قسميه قبيح اما
الاول فواضح كما قال واما الثاني فحكم العقول بقبح التكليف في مثال السقي ولولا الاختبار يدل على اختيار التحقق
فجنب من لا يقدر على شيء ومن هنا تعرف ان الوجه في الحل التزام الثاني وان لا تكليف بعد الامتناع قولهم
يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا على الاطلاق اذ يصير على هذا واجبا في وقت دون وقت وحال دون حال
والمفروض انه واجب على الاطلاق قلنا معنى الاطلاق في هذا الباب انه يجب سواء كانت المقدمة التي هو مطلق
بالنسبة اليها مقدورة ام لا فان كانت مقدورة فذاك وان لم تكن مقدورة وجب تحصيلها ليقدر منه فكان واجبا على
الاطلاق اي سواء صادف وجود المقدمة ام عدمها وهذا بخلاف الواجب المقيد المشروط فانه انما يجب اذا
صادف احوال تقيده وشرطه فلم يكن واجبا في كلا الحالين فلم يكن مطلقا وليس المراد بالاطلاق انه يجب في
جميع الاحوال حتى ان ما يتوقف عليه ممتنعا ولو بالعرض وكيف يعقل على الحكيم ايجاب الممتنع وعلى هذا فقد
ما حكمنا بعدم وجوبه واجبا مقيدا وذلك ان كل واجب فوجوبه مقيد مشروط بامكان مقدمته وامكان
المقدمة كما يكون شرطا للوجوب ابتداء وكذلك هو شرط على كل حال ان قلت ما شككنا فلا نشك في ان ما عرض

لان الامتناع بالاختيار هو باق على صفة الوجوب التي ابتنى عليها ايجاب العقل والشرع اعني كونه مصلحة لازمة
اقصى ما هنا لك انه قد امتنع تحصيلها لامتناع ما تتوقف عليه فلا تتخلص عن هذه الشبهة بالتزام الشق
الاول بمجرد الاعتبار كما تخلص القوم قلت كان من تخلص بالتزام الشق الاول انما لاحظ هذا لكنا نعلم ان
الكلام انما هو في التكليف والايجاب لا في كونه على هذه الصفة بالجملة فرض الامتناع بالاختيار يلزمه تلك
امور احدها بقاؤه على صفة الوجوب اذ المفروض انه لم يعرض له سوى امتناع مقدمته وليس كغيره مما تغير
صفته بغير الحال كالضرب لليتيم والكذب لمصلحة الصدق المفسد الثاني عدم التكليف به وان كانت
امتناعه بالاختيار لقبحه فعلم الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار الغرض منه الرد لشبهة الاشاعرة
بان تاركا المقدمة لاختيار اعني قادرا على الفعل مع ترتب العقاب اجماعا فاجاب العدلية بان هذا الامتناع
لا يخرج بالمكلف عن الاختيار من حيث انه كان عن الاختيار فلم يقبح العقاب وان هذا ما سلبه فيه الاختيار
رأسا اولا واخرا كما يدعي الاشاعرة في سائر الافعال الثالث استحقاق العقاب على تركه انه كان عنده خول
وفيه حسنا لان هذا الترك بسبب اختياره ثم سيأتي في مسئلة الضد الكلام على قول بعضهم الامر بالشيء
يستلزم عدم الامر بضده وترجيح بقاء التكليف السابق بعد الامتناع قوله والجواب آه حاصله انا اذا تركت
المقدمة فاذا امتنعت بان كان الواجب موقتا والوقت مضيقا ومعنى امتناعها امتناع الاتيان بها
في وقتها المعين لمضى ما عدم بقاء التكليف حالا يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا وانما يلزم ان لا يكون الوا
جبا بعد وقته والاستحالة فيه وان لم تمتنع بان امكن الاتيان بها وذلك حيث يكون الواجب موسعا او
غير موقت فلم نرا نابقاء التكليف ولا اشكال لتمكن من الاتيان بالمقدمة وما يتوقف عليها ويتوجه
على الاول ان السؤال والاشكال انما هو في وجوب الواجب في وقته كيف عرضنا بعده بالنسبة الى الجهل
هو باق على وجوبه فيلزم التكليف بما لا يطاق ام يخرج فلا يجب في ذلك الوقت لامتناعه فيلزم خروج
الواجب على الاطلاق عن كونه واجبا على الاطلاق كما مر بيانه والمقر ترك هذا وراء ظهره واخذ يراعي ما لم
يتعلق به سؤال وهو حالته فيما بعد وقته واجيب بان اللازم من ذلك خروج الواجب عن الوجوب فيما بعد وقته
ولا ضير فلم يلتفت الى انه كما يلزم ذلك يلزم ايضا خروجه عن الوجوب في وقته والسؤال والاشكال انما
في هذا الا في ذاك مع ما هنا لك من التطويل الذي لا يعود بطائل وعلى الثاني انه على تقدير عدم التوقيت فلا
ترك المقدمة متى يتحقق في القسم واشار بالعلاوة الى ما قد منا من عدم نهوض هذا الدليل لوجوب المقدمة

والاركان

والاركان يجري مع عدم فرض الوجوب يجري مع فرض الوجوب قوله ولحجة ابن الحاجب آه لا كلام في وجوب
الشرط الشرعي اذ لا معنى الشرطية سوى حكم الشارع بوجوب الاتيان به عند الاتيان بالواجب كالوضوء للصلاة
كما انه لا كلام في ان الشرط العقلي لانه عقلي انما الكلام في ان الامر بالشيء وايجابه هل يكون امرا بشرطه وايجابا
له ام لا ورح فان ارادوا بالامر في قوله آتيا بجميع ما امر به الامر المتعلق باصل الواجب فلا نسلم ان الاتيان بجميع
ما امر به بهذا الامر يقتضي الصحة انما يقتضيها لو لم يكن له شرط اوجبه الشارع بامر اخر وان ارادوا ما هو اعم
حتى يتناول الامر الوارد في الشرط فلا نسلم ان الاتيان بالمشروط بدون الشرط اتيان بجميع ما امر به وحكى
السيد الشريف عن استاده الكلام لما حاصله انا انه ان تلتزم ان الاتي بالمشروط بدون الشرط غير اتٍ بتمام المأ
مور به لا يستلزم ذلك وجوب الشرط وكان التيمم غير متحصر في كون الامر بالشرط هو المتمم لم لا يكون المتمم هو
الخصوصية التي اتصف بها المشروط باعتبار الشرط مثلا لو اقتصر على الامر بالصلوة لكان تمام المأمور به
هو الاركان المعلومة ولما ورد شرطية الطهارة صار تمام المأمور به صلوة المتطهر فاذا جاء بها غير المتطهر
لم يكن آتيا بتمام المأمور به من حيث ان المأمور به مقيد ولم يات بالمقيد ولا يستلزم ذلك وجوب الطهارة
اذ اقصى ما هنا لك انها مما يتوقف عليه المأمور به باعتبار صفة الملحوظة فيه ولست الطهارة نفس المأ
مور ولا جزؤه بل نسبتها الى المأمور به كنسبة الشرائط العقلية وايجاب الشيء عندنا لا يستلزم ايجاب ما
يتوقف عليه فهو اول المبحث وهذا هو الذي اراد المص بجوابه بدليل قوله فليس آتيا بجميع ما امر به
على تقدير عدم الاتيان بالشرط المفروض وصف التعلق في المشروط ثم اعترض الاستاد على ذلك بانه قد ثبت
ان التكليف بالسبب تكليف بالسبب لان الصلوة المخصوصة يكونها صادرة عن المتطهر عبارة
عن افعال معينة مع هيئة اعتبارية لا يمكن تحصيلها الا بايجاد سببها فيكون التكليف بالصلوة المخصو
بتلك الهيئة تكليفا باسبابه وسببه الاركان المخصوصة مع الطهارة فيلزم تعلق التكليف بالطهارة
كتعلقه بالصلوة واجاب بانه لم يتم دليل على وجوب الاسباب ولا يبعد تنزيل عبارة المص على ما ذكره الاستاد
هذا كله في الاحتجاج على الحجة في دعوى ابن الحاجب وهو الاقتضاء في الشرط الشرعي واما الجزء الاخر
هو عدم الاقتضاء فيما عداه من الشرائط والاسباب العقلية فاحتج عليه بامور احدها انه لو استلزم وجوب
الواجب وجوبه لزم تعقل الموجب له والا ادى الى الامر بما لا يشعر به واللازم باطل لانا نقطع بايجاب الفعل
مع الذهول عما يلزمه الثاني ان الوجوب انما يتحقق بتعلق خطاب الشرع والمفروض هنا نفيه عنه الثالث

انه لو استلزم وجوبه لامتنع التصريح بانه غير واجب وهو منتفٍ لانا نقطع بصحة ايجاب غسل الوجه ونفي ايجاب غيره
الرابع انه لو استلزم لعصى بتركه ومعلوم ان تارك غسل الوجه جزء من الراس الخامس انه لو استلزم لصح
قول الكعبي في نفي المباح لان فعل الواجب وترك الحرام لا يتم الا به فيجب وانه باطل اجماعا السادس انه لو استلزم
لوجبت نية المقدمة والتالي باطل بالاتفاق ويتوجه على الاول منع الملازمة انما يلزم الموجب تعقلها
اوجبها بالاصالة ولا يلزم تعقل ما يجب وجوبه تبعا بحيث لو سئل عنه لاوجبه وعلى الثاني منع انحصار
تحقق الوجوب في التعلق انما ذلك في الايجاب بالاصالة وهنا الايجاب التبعي سلمنا ولكن تعلق الخطاب بما يتوقف
عليه تعلق به فان من يدعي انه واجب يقول ان الخطاب المتعلق بملزومه متعلق به والامر بالملزوم امر
باللازم وبعبارة اخرى ان اراد حصر الوجوب في التعلق بخطاب الشرع التعلق الصريح منعنا الحصر فيه
وان اراد الاعم سلمناه وما نحن فيه مما تعلق به الخطاب تبعا لم قضية التعلق بهذا المعنى انما حكم بوجوب
الشرط الشرعي لمجيئه من خطاب الشرع مع ان النزاع في باب المقدمة انما هو في كون وجوبها بوجوب ما
يتوقف عليها حتى يكون الامر بها امر بها لا في اثبات وجوبها ولو من خطاب اخر وعلى الثالث بخوقوله
اوجبت عليك الكتابة ولا اوجب ان تحضر القرطاس والقلم والدواة واوجبت عليك الكون على السطح
اوجبت عليك الصعود على السلم واوجبت عليك الحج ولا اوجبت عليك الخروج من الدار وقطع المسافة ونحو ذلك
العرف كلاما متناقضا لا يسوغ لمثله واما قولوا اوجبت عليك غسل الوجه ولا اوجب غيره مما هو مقدمة للعلم
فانما ساغ في العرف مثله على الظاهر لعدم ظهور كونه مقدمة ومن تأمل وعرف توقف العلم بالحاجة الى الوا
جب على غسل شيء من الراس عادة عدم في المتنافيين بهم ولئن ساغ ذلك فانما يسوغ على ارادة انه غير مقصود
بالذات مطلقا اي لا اريده منك لذاته وهذا كما تقول انا اريد منك هذا كيفما شئت وان علم انحصاره في
وجه بان هذا الوجه بخصوصه غير مقصود لي وعلى الرابع ان من يذهب الى وجوب المقدمة يقول انه
مأمور بها اتفاقا وان الامر بالواجب امر بها فلا ريب انه يقول ان في الاتيان بها امتثال الامر وهو الطاعة
وفي تركها عدم الامتثال وهو المعصية اقصى ما هنا لك انه لا يقول يترتب العقاب عليها اذ ليس كل واجب
على تركه المقصود بالذات عقاب اما ما وجب تبعا فلا عقاب وان صح بالامر به كما تقول قد تحقق واشترط لنا كما
وقع تحقيق هنا في المقدمات وعلى الخامس منع الملازمة وانما يتم ذلك لو لم يحصل ترك الحرام الا بفعل المباح
وهو الذي اعتمد ما العلامة والفخر الرازي والاكثرون في الجواب عن شبهة الكعبي وتحقيق هذا انما يتم لو كان الكعبي

يدعي

يدعي ان المباح واجب عيني وما كان ايدعي فلا وجه لدعوى ان الخلاص من الحرام كما يكون بالمباح يكون بغيره من
واجب ومندوب ومكروه وحرام بل الظاهر انه انما يقول انه واجب تخييري اي احد افراد الواجب واستبعاد
وقوع التخيير بين ما لا يحصى من افراد الانواع المختلفة فيه فيه بان المستبعد انما هو التخيير بالخطابات الاصالية
فان المعروف فيها انما هو التخيير بين امور مخصوصة اما اذا كان دليل التخيير باب المقدمة فلا والجواب
الحاسم لمادة الشبهة ان المطلوب بالنهي المتعلق بالحرام اما ان يكون ترك الحرام كما هو الظاهر او كف النفس عن
الحرام كما قيل فان كان الاول فالمقدمة التي هي الوسيلة الى الترك كف النفس وعندها هو الواجب التبعي
ان كان الثاني كان الكف واجبا بالاصالة واما كان فهو غير موقوف على شيء من الافعال المقارنة له وانما
هي من لوازم الوجود كما ان المرور على اي شيء من لوازم قطع المسافة وليس من مقدمات الحج انما المقدمة ما كان
مؤثرا في الواجب ووسيلة اليه الا ترى ان الانسان اذا هممت بجرم ثم صرفت نفسك عنه وكففتها خوفا من الله
او حياء من الناس كيف يتحقق الترك بمجرد الكف ثم لا يحتاج بعد ذلك الى امر اخر غاية ما هنا لك انك لا تخلو
من حركة او سكون لكفك ولم تكف بهما من لوازم الوجود فكيف يزعم ان الكف موقوف على احدهما وهل نسبتهما
اليه في سائر انواعهما من قيام وقعود واكل وشرب وغير ذلك الا كنسبة سائر اللوازم المقارنة للملزوم ومما نبهنا
ابن الحاجب لما ضاق به الخناق واعوزه المهرب مما شبه به الكعبي قال المخلص الا باختيار القول بعدم وجوب
المقدمة الا ما اوجبه الشارع فاختار ذلك واتخذه مذهبا ولم يلتفت الى ما قام على الوجوب من دليل وهذا كلام
كالثاني مبني على ان الحكم بوجوب الشرط لم يكن من ايجاب المشروط بل من خطاب اخر وهو ما دل على كونه شرطا
وعلى السادس المنع فيهم وانما تجب النية في الواجب المقصود بالذات لا ترى ان النية شرط الواجب قطعا ولا
تجب نيتها والا تسلسلت وكيف كان فمقالة ابن الحاجب في السبب ظاهرة البطلان بينة الفساد لم يقل بها
الا الضعيف كيف وقد حكى الاجماع على الوجوب في السبب جماعة منهم السيد المرتضى والسعد التفتازاني
وقطب المحققين في شرح على المختصر الحاجبي قوله وهذه المسألة باعتبار الطرفين آه اي المثبت لمن الثا
سواء تعلق الاثبات بالمطلق كما هو مذهب الاكثر او الشرط الشرعي فقط كما صار اليه ابن الحاجب ومن عداه
كما هو مختار السيد وكذا النفي سواء تعلق بالاول كما عليه الاكثرون من نفي على الاطلاق او بالثاني كما
كما عليه هنا والثالث لشاذ او الثالث كما عليه هنا والثاني وقد سمعت الكلام على دليل الاول ويجيء ما لا مزيد
وستسمع ما هو التحقيق فيه ان شاء الله تعالى وان ليس فيهم استدلال الثاني وما عليه واما السيد فقد

استدل كما رأيت على عدم الوجوب في المقدمات الجعلية بأنها في الشريعة جاءت على نحوين ولجية كما
في الطهارة للصلوة وغير ولجية كما في الاستطاعة للحج فكيف يحكم بوجوبها بمجرد إيجاب ما توقف
عليها وفيه أنه إذا أمر بها ونحن لا نعلم ما هي عليه في نفس الأمر فالجائز أن تكون غير ولجية
أن إيجابه مشروط باتفاق وجودها وعلى الوجوب في غيرها أعني السبب باستحالة تحصيله غير
ولجية لاستحالة التكليف بالمسبب بشرط اتفاق وجود السبب لرجوعه إلى التكليف بالفعل بشرط
اتفاق وجود الفعل وإنه محال وحاصله أنا لما وجدنا الشارع بالنسبة إلى الشرائط الشرعية تارة يقول
افعل بشرط اتفاق وجود الشرط الشرعي وأخرى على الإطلاق مع أنه لم شرط قد علمت شرطيته بدليل
آخر وبالنسبة إلى السبب لا يأمر إلا على الإطلاق وما وجدناه يوما يقول افعل بشرط اتفاق حصوله كما يتوقف
عليها النتيجة حتى الجزء الأخير من العلة التي متى حصل الحاصل البتة ومبنى على عدم الوجوب في الشرط الشرعي
نقض استدلال المعتزلة على وجوب نصب الإمام بإيجاب إقامة الحدود المشروطة بالإمام ويتوجه عليه أن
دلالة الأمر بالشيء على الأمر بسببه ليست دلالة وضع وإنما هي دلالة اقتضاء وذلك لأن أهل العرف
يعقلون أن الآمر بالشيء ما يأمر بسببه وأنه بحيث لو سئل عن السبب لأمر به والزم وحال الشرط الجعلي عندهم
كحال السبب من غير فرق فإنهم إذا أطلق لهم الأمر بعد العلم بأن الآمر قد شرط في الإتيان بالمأمور به أمرا
آخر كالعلم للسقي [illegible] لا يقولون [illegible] ويقطعون بأنهم لو سئلوه لأوجب عليهم
الإتيان بما شرط والزمهم به وإلا فليس بشرط عنده وأمر في بعض الصيام بشرط اتفاق ما شرط كما في
الحج بالنسبة إلى الاستطاعة إنما جاء بالنص وبالجملة فإطلاق الأمر يقتضي الأمر بكل ما يتوقف عليه ما يفعل
الفعل وأما استدلال المعتزلة فينقض بأن نصب الإمام غير مقدورة للبشر كالنبي صلعم وإيجاب الشيء إنما
يدل على إيجاب مقدماته المقدورة ومحال أن يوجب الشيء على الإطلاق وله مقدمة غير مقدورة وإلا
لزم تكليف ما لا يطاق [illegible] الأمر بإقامته على الإطلاق يدل على وجوده وعلى أمرهم بإعانته وتمكينه
من الإقامة حقا فإذا كان [illegible] يؤمنوه وينصروه على من ناواه ويعينوه ويمكنوه من إمضاء ما
[illegible] به من الإقامة وغيرها فإنها لا تتم إلا بذلك كله فيجب بوجوبها وأما نصبه فقد كفاهم الله
مؤنته [illegible] العلامة الحلي احتجاج السيد اعترضه بأن ما اشتمل عليه من التفصيل بامتناع التكليف
بالمسبب بشرط اتفاق وجود السبب وجواز ذلك في الشرط وإن كان حقا في نفسه لكنه خارج عن محل النزاع

ينهض

ينهض للدعوى وذلك لأن أقصى ما فيه أنه يصح أن يكلف بالمشروط بشرط اتفاق وجود شرطه وأقصى ما فيه
أن إيجاب المشروط كذا لا يستلزم إيجاب شرطه وهو حق لكن الكلام ليس فيه بل في أن الأمر بالشيء هل يستلزم
إيجاب شرطه الذي لم يشترط إيجابه باتفاق وجوده وأين هذا من الدعوى التي يرجع كلام السيد كما اشتمل
على التقسيم المذكور كذلك قد اشتمل على ما بان غرضه منه وهو ما صرح به من أن الشرط إذا جاء في الشريعة على
ضربين مرة يؤمر بالشيء بشرط اتفاق وجوده وأخرى يؤمر به على الإطلاق فكيف نسلك مسلكا واحدا
نحمل الكل على الأمر به على الإطلاق فنوجب كذلك ونوجب ما توقف عليه من الشرائط الشرعية ولعل هذا القسم
الأخير الذي يجب المأمور به لا بشرط اتفاق وجودها ما لم يعقل في السبب أعني الأمر بالمسبب بشرط اتفاق
السبب لاستحالته يسع لنا أن نتوهم في الأمر المطلق أنه مقيد بشرط اتفاق السبب من حيث أن ذلك ممتنع
بل نوجبه على إطلاقه فنوجب سببه تبعا له وبناء ونقض كلام المعتزلة على ذلك صحيح فيما نقول نعم المناقشة
متوجه عليه من جانب آخر وهو الذي ذكرنا وأما أدلة النفي فدليل النفي على التفصيل كما اشتمل عليه مقالة
الحاجبي من نفي الاقتضاء في السبب وما اشتملت عليه مقالة السيد من نفي الاقتضاء في الشروط فقد علم
منا الاحتجاج بهما وأما دليل النفي على الإطلاق وهو ما حكاه صاحب المنهاج عن بعضهم في المذهب الرابع في المسألة
فأحسن ما لهم ما أشتهر التعلق بمثله من عدم دلالة الأمر بالشيء على الأمر بسببه أو شرطه بإحدى الدلالات الثلث
أما الأوليان فظاهر وأما الثالثة فلعدم اللزوم البين لجواز أن يأمر بالشيء مع عدم خطور سببه أو شرطه
بالبال والجواب عنه أن يقال إن المراد الأمر بمقدمة فكيف يدعي أن الأمر به آخر بمقدمة والجواب عن الأول ما مر
في المقدمة الرابعة من عدم انحصار الدلالة في الثلث وثبوت هذا القسم من الدلالة وظهوره في المحاورات
بحيث لا يشك فيه أهل العرف فيلحق بالحق عند الناس ومن الثاني المنع وأن مثل ذلك يحتمل في العرف حتما
حسب ما مر في الرد على ابن الحاجب قوله والمعترض مستظهر في الجانبين يريد بيان الاعتراض على الكل
وهو بالنسبة إلى ما ذكر من الأدلة أو بعض عليه حق لكنا نقول إن من خاطب الناس وعرف محاوراتهم لم يشك في
أن إيجاب الشيء إيجاب لجميع ما يتوقف عليه أولست ترى كيف يلومون تارك المقدمة في الحج تماما كالسعي إلى
الحج والخروج إلى السوق في اشتراء اللحم غاية ما هنالك أنه ليس لفاعلها بل لما يتوقف عليها ونحن نقول من ذلك
إنا نقول بوجوبها لغيرها أقول لو إذا أمر المولى عبده بسقي الدابة فأعتق وإليه بحيث ما ادعوه متكون من الخروج
في البلد إلى السقي أتراه يقبل عذره أم يبيته وضربه وقال لمه بالخروج هل ذلك إلا لأن أمره بالسقي أمره بالخروج بلا قيد

وجدنا الناس يعدون مثل هذا العبد في عذره متهتكا في عصيانه مجترئا على مولاه غير مكترث به كأنه
بل يستهزئ كل ذلك إشارة ظاهرة بطلب المقدمة عند طلب ذيها قلت لو أمر مولى عبده بحضرة أن
يشتري لحمالة في ذلك الوقت فاستأذنه مولاه في الخروج إلى السوق أولست تستحيي من رأيه وتعيبه على ذلك
إلا أن الأمر بالاشتراء أمر بالخروج فكأنما يستأذنه في الاشتراء ثم إن أذن له المولى في ترك الخروج فلم يخرج ولم
يشتر واختلى المولى بها قبحه وعيبه أولست ترى الناس في الحيلة يلومون المولى ويقدمون على عقابه ويقولون
أنت الذي أذنت له في ترك الاشتراء هل ذلك إلا لأن الإذن في ترك الخروج بمنزلة الإذن في ترك الاشتراء
وأن الأمر بالاشتراء كان يقتضي الأمر بالخروج والإلزام به فنقص للمولى ومن تتبع سيرة الشارع وجده
كلما رأى شيئا يبتني عليه أمر لازم توجيه الحكمة أوجبه وذلك كالواجبات الكفائية على كثرتها وكذلك كلما حبب
بالعرض من المباحات والمكروهات بل المحرمات كالأكل والشرب والنكاح والتجارة وأكل الميتة والكذب النافع
وغير ذلك مما لا يحصى عرف أنه ما يجيبه مقدمة كل ولجية وإن لم ينص عليها واستبين ذلك في وجوب التجافي
عن الجدار المتداعي والفرار من الأسد مع الخوف لحفظ النفس وكذا كل أمر يستلزم تركه الفساد النفسي في الهلكة
بل جميع الواجبات عند التحقيق ترجع إلى إيجاب المقدمة فإن الشرائع كلها إنما شرعت لحفظ المقاصد الخمس بل سائر
أوامر العقلاء وكذلك إذا لاحظ الأخبار الواردة في علل الشرائع والأحكام ونظر إلى طريقة المتشرعة من الصحابة
والتابعين ومن جاء بعدهم من أهل العلم إلى يومنا هذا وجدهم يحكمون على وجوب الأشياء بتوقف الواجبات
عليها لم يختلج الشك في وجوب المقدمات أولست ترى الفقهاء إذا تكلموا على صلوة الجمعة حرموا السفر في
ذلك اليوم والبيع عند النداء وإذا تعرضوا للمكاسب قسموها إلى ولجبة وغير ولجبة وكذا النكاح وغيره
هل ذلك إلا باعتبار ما يتوقف عليه هذا كله مضافا إلى ما أشار إليه المصنف بقوله إلا أن المتتبع لما جاء
في الكتاب والسنة من المدح على فعل المقدمات والذم على تركها وبالجملة فوجوب المقدمة بعد النظر والتتبع
كاد يخرج عن سلك النظريات قوله واعلم أنه قد تطلق المقدمة على المقدمات مقدمة يسمى مقدمة العلم
ومثله كما إذا اشتبه الواجب أو المحصور بغيره أو الأكثر فلا يعلم الإتيان بالواجب إلا بالإتيان بجميع ما وقع
فيه الاشتباه فكان الإتيان بالجميع واجتناب الجميع مقدمة للعلم بالإتيان بالواجب واجتناب المحرم ومن
ثم سميت مقدمة علم من حيث أن العلم لا يتم إلا بها وما لا يتم حصول الشيء إلا به فهو مقدمة له والقول الصحيح
المشهور حيث سمي الأمور التي يقع فيها الاشتباه مقدمة وإنما هي الإتيان بها أو اجتنابها كما عرفت و

ما اشتهر

ما اشتهر من جعلها قسيما للمقدمة الإيجاب مبني على أن المراد بالموجود الخارجي ما كان في خارج الذهن كما على
المعلوم والأنسب ما يعم مقدمة الوجود العلمي وحصوله في الخارج أقصى ما هنالك أن ظرف حصوله وخارجه هو
الذهن وخارج كل شيء بحسبه كالمكان والأحوال خارجها النفس وليس الكلام في ذلك يهم إنما المهم بيان أن
ما يتوقف عليها من العلم هل هو واجب لكونه من مقدمة الواجب ويجب تحصيلها في سلك هذا الباب
ويجري فيها الخلاف المذكور أم لا وقد أغرب بعض مشايخنا حيث زعم أن الاختلاف في وجوب هذا القسم وأنت
تعلم أن أقصى ما ثبت إنما هو التكليف بما نعلم أن اشتبه كاستقبال القبلة والصلوة بثوب طاهر واجتناب
الإناء النجس وأكل المحرم ونكاح المحارم مثلا ولم يثبت التكليف بالعلم بالاستقبال والستر بالطاهر ولا
بالعلم باجتناب ما يجب اجتنابه فيه من يقول بوجوب مقدمة الواجب لا يوجب ما لا يتم ولا يحصل
ذلك العلم إلا به من الإتيان بالجميع واجتناب الجميع ونحن نقول مقدمة الواجب يجب بثبوت وجوبها إنما
حكمنا بوجوبها من حيث أنا وجدنا أن من أوجب شيئا فهو يوجب جميع ما يتوقف إيجاده عليه
فاستدللنا بإيجاب ذي المقدمة على إيجابها حتى قلنا إن إيجابها عين إيجابه والأمر بها أمر به ونحن
في مقدمة العلم لا نعقل ذلك من حال الأمر خصوصا إذا كان هو الشارع إن قال أمر بالتوجه إلى
القبلة في الصلوة ثم وقع الاشتباه بين الأربع جهات نقطع أنه ما يأمر بالتوجه إلى الأربع وكذلك إذا
أمرك بالصلوة في ثوب طاهر ثم اشتبه الطاهر في ثلثة أثواب أو أكثر نقطع أنه ما يأمرك بالصلوة في
كل ثوب من تلك الثياب خصوصا وتكرير العبادة محرم وكذلك استقبال غير القبلة والصلوة في النجس
وكذلك لما أمر بالوضوء من الإناء الطاهر ثم اشتبه بنجس أو نجسين نقطع أنه ما ينهى عن الكل كما بل
بعينه أنه سيقنع منا بالتوجه إلى واحدة ويبيح لنا تناول واحد ويكون أمرا بالاستقبال والاستعمال
الطاهر خصوصا بحال العلم والعلم وإن لم يكن مأخوذا في مفاهيم الألفاظ لكنه مفهوم عرفا فإنا لا نعقل
من قولنا أكرم العالم وأهن الفاسق وأطعم عشرة مساكين وأعتق مؤمنا إلا أن المراد من علمت أنه عالم
علمت أنه فاسق ومساكين فيما تعلم ومؤمنا كذلك أتراه إذا كلفك بإطعام عشرة مساكين أو كسوتهم
ثم اشتبه العشرة فيما بين يوجب عليك إطعام المائة أو كسوتهم وتزعم أنك تعقل من قوله أطعم عشرة
مساكين حتى كأنه قال للمائة اشتبهوا فأطعم كل من وقع فيه الاشتباه كما تعقل منه أنه يأمرك
تقديم الطعام لهم أو التخلية بينه وبينهم وإلقاء الثياب إليهم ونحو ذلك مما هو مقدمة المعلوم كما تعقل

من الامر بالوضوء انه مما يجب على ما يليه معا اليه الى المكان وحمله ووضعه على العطاء وعلى هذا فكان معنى
قوله صل بثوب طاهر واستقبل القبلة صل في ثوب علمت طهارته واستقبل ما علمت انه قبلة ويبقى بالم يعلم
مجهول الحكم فاندفع ما عساه يقال اذا كان الامر مطلقا فدعوى التخصيص بحال العلم على خلاف الاصل فان قلت
قاعدة اقتضاء الشغل اليقيني للبراءة اليقينية قاضية بايجاب العلم بالامتثال والا فلا براءة يقينية و
بايجاب مقدماته لتوقفه عليها وهل هذا الا كالعين يؤمر باحضار شي ويبهى عن تناوله فيشتبه عليه
بغيره فيلزم اهل العرف بوجوب احضارهما في الاول واجتنابهما في الثاني قلت قد عرفت فيما سبق
ان المسلم من تلك القاعدة انما هو اجراؤها فيما اذا علم اشتغال الذمة بشي معلوم بعينه ثم وقع الشك في
الاداء واما اذا فقد ذلك ما وقع التكليف فيه مجملا او وقع فيه الاشتباه كما نحن فيه فلجريانها فيه مبني على القول
بوجوب المقدمة وهو اول البحث فلو بني القول بوجوب المقدمة عليه لدار ويقين البراءة انما يجب اذا ثبت
يقين الشغل ونحن في المشتبه غير قاطعين به بل المعلوم انما هو التكليف بالمعلوم واما المجهول فمجهول
الحال كما عرفت ومنع اهل العرف ايجاب الاتيان بما وقع فيه الاشتباه واجتنابه ممنوع كما عرفت في مثال الطعام
والكسوة وليس ذلك ظاهرا علينا فنفرق بين الشاهد وغيره لعدم المصلحة في الشاهد الا الامر بخلاف غيره
فان المصلحة المقصودة فيه قد يتمكن ان يمنع منه عند عروض الاشتباه بل احتمالهما في الاول وان يمنع
لاحدهما في الثاني على ما يقتضيه اللطف كما في غير المحظور والا قلنا الاحتمال فاما ما لا يكون الا امتثال
فيه عادة الا بضم غيره اليه كغسل الوجه واليدين ومسح الراس والرجلين وستر العورة فما هو في
حكمها فالقوم وان عنونوه في مسالة المشتبه من حيث ان العلم بالامتثال لا يحصل الا بالضميمة الا ان
بينهما فرقا فان الضم هنا من مقدمات المعلوم فيجب تحصيلها فان الوجه مثلا معلوم حده لكن
لا يكون غسله تماما الا بغسل جزء من الراس فاذا امرنا بغسل الوجه عقلنا منه انه مما يامر بما لا يكون الا به
لدخوله في السبب وبالجملة فهذا مما لا ينبغي ان يتوقف في اجراء تلك القاعدة فيه هنا وكثيرا ما ترينا
من شرع هذا الباب حديثا خفي امرها على بعضهم حتى جعل مثالها على النذر والعهد واليمين اذا
اقسم ليفعلن واجبا مثلا فهل يبرا بفعل مقدمة الواجب لا مع ان الثمرة تظهر في مواضع عدة
منها الشرائط الشرعية التي لم يقم دليل من خارج على تحصيلها ولا على وجوبها الا ان الشرط فيما يجب عنه
اتفاقا وجودها ولم يعلم سوى منها الشرطية وما يذكرونه مقدمة فعلى الاول بوجوب المقدمة مطلقا اذا

كانت

كانت شرطا لحكم بوجوبها وعلى القول بالعدم مطلقا او فيما عدا السبب لحكم بعدم وجوبها ومنها باب مقدمة
العلم بجميع الطاعات فان من قال بوجوب المقدمة اوجب الاتيان بجميع ما وقع فيه الاشتباه واجتنابه
والاتيان بالضميمة ومن نفاه توقف في ذلك كله على الدليل ومنها باب مسئلة الضد كما سياتي و
لقائل بعد ان يقول اذا كان وجوب المقدمة التبعي يستلزم ايجابه شرعا على القول بالاستحقاق العقاب
على تركه من حيث انه تبعي حسبما تقدم في المقدمات فلا ثمرة لدعوى الوجوب لاستواء الخصمين في لا عقاب
على تركها المقدمة قولك ان من ذهب الى الوجوب يقول ان الشارع الزم بالمقدمة كما الزم بذيها وان
لم يعاقب على تركهما كما يعاقب على تركه قلنا هذا الذي تقول انما هو دعوى لا ثمرة لها واي ثمرة لدعوى الوجوب
والالزام بعد ان يكون في حكم المباح في عدم ترتب شي من العقاب عليه ومتى عد ايجاب هنا المكلف
اولست تقول في المثال الاول انه يجب اقامة الحد او يجب نصب الامام التي لا يتم الا به عادة شرعا او
لقوله عم لا يقيم الحدود الا الامام ثم تقول لكنهم اذا تركوا التنصيب لم يعاقبوا عليه فما الذي تعنيه علينا
حيث قلنا ان التنصيب ليس بواجب وكذلك تقول في الثاني حيث اوجب علينا العلم بالاتيان بالواجب فقد
اوجب الاتيان بما لا يتم الا بكل الاتيان بما فيه الاشتباه وغسل شي مما حاذي الوجه مثلا لكنك اذا تركت
ذلك العقاب انما يترتب على تركه بل على ترك الواجب الذي هو متوقف عليه اعني العلم فلا تزيد علينا الا بشي لا
ثمرة له وهو دعوى الالزام من دون ترتب عقاب على الترك وكذا الكلام في الثالث فانك تقول حيث امرني
بالاداء مثلا فقد امرني بترك ما يمنع منه وكنت لا تعاقب على تركه بفعل المانع المضاد فلا تزيد علينا
بثمرة فان قلت اذا كان الضد عبادة ظهرت الثمرة لبطلانها بناء على القول بالوجوب للنهي المقتضي
للفساد بخلاف من لا يقول بها اذ لا نهي فلا فساد قلت التحقيق كما سياتي ان النهي المقتضي للفساد على القول
به انما هو النهي الاصالي دون التبعي فلا ثمرة وكذلك النذر والعهد واليمين وفيما لذلك انه اذا تعلق بفعل
واجب على الاطلاق نزل على معناه الحقيقي المتبادر للمساق وهو الواجب الاصالي دون التبعي ولئن
تنزل الا عم نزل على هذا الفرد فان التبعي لا يجب عنده وان قصد التبعي كان ممن على ان فعل واجبا
تبعيا بطل لحرم الرجحان في متعلق النذر فيخرج من بنيته انه مقدمة التبعي من الواجبات وان نفت
على شغل لانه مقدمة لانقاذ الغريق او على التشفع لانه مقدمة للمزاج الحقيقي او ينبهي الى
باب السجن لانه مقدمة لنصرة المظلوم وهكذا اهل هذا الا لعب ومن هذا الذي يقصد بنذره في يمينه

هذا ونحوه ثم لو قلنا ان وجوب المقدمة كغيرها في ترتب العقاب على الترك لظهرت الثمرة بلا ريب هنا
شي وهو انه على القول بالوجوب يلزم اجتماع الامر والنهي في ضد الواجب اذا كان الضد عبادة
فيستحيل حال ان لم نقل باقتضاء النهي للفساد من جهة قبح اجتماع الامر والنهي طلب الفعل وطلب الترك
وصاحب المعالم اختار القول بالوجوب في السبب دون الشرط قال وعلى كل حال فالذي يليق ان
البحث في السبب قليل الجدوى لان تعلق الامر بالمسبب نادر واثر الشك في وجوبه هين قلت هذا ايضا
غريب فان سائر الاوامر متعلقة بالمسببات اذ كل مطلوب له سبب يتوصل به اليه يلزم من وجوده وجوده
وكانه يريد ان تعلق الامر بالمسبب مع علم ارادة السبب نادر فلا يظهر للنزاع ثمرة الا في ذلك النادر لاتفاق
الكل على ان كل الا امر من موارد قوله هنا ضعف اذ لم تتم الى قوله مقدمة المندوب والحرام والمكروه مقدمة
المندوب ما لا يتم المندوب الا به من سبب او شرط او دفع مانع سواء كان التوقف في العقل او في العادة
او في نظر الشارع وبالجملة هي كمقدمة الواجب فيجري فيها ما يجري في تلك والتحقيق فيها انها مندوبة تبعا
ايضا فان من ندب الى شي فهو ايضا ندب الى ما لا يتم ذلك الشي الا به وما كان ليكون طلب التابع اشد
من طلب المتبوع فلا يعقل الوجوب واما مقدمة الحرام فما يؤدي اليه ويقع فيه بالجملة السبب لكل ما لا
يتم الحرام الا به وان لم يلزم من وجوده وجود الحرام فذلك كالاشتغال بضد المامور به فان ترك المامور به
حرام والاشتغال بضد المامور به مما يؤدي الى تركه فيكون حراما والمكروه يجري على نمط شبيه
المندوب المنهي عنه لدى الواجب قوله والثاني في النهي عن الشي آه هذا هو الثاني مما يندرج في الدليل التابع
من الادلة العقلية الذي هو التلازم بين الحكمين وانت تعلم ان المندرج فيه انما هو استلزام الامر
بالشي النهي عن ضده لا النهي عن الشي كما عرفت في سابقه والجواب انه لا يريد الا الاندراج الجزئي
في الكلي ليوجه ما ذكر بل يرجع حكم المندرج الى المندرج فيه ولا ريب في الدليل التابع اعني التلازم انما
مدرك الحكم المقدمة والنهي عن الضد الا الوجوب اذ هي مقدمة ولا للامر بالضد الخ فان مورد كما
النصل وما في حكمه لتكلم اولا على الضد فنقول ان ما يطرء على المحل من العوارض اما ان يمتنع اجتماعه
اولا والاول هما الخلافان والثاني اما ان يكون الامتناع للزوم الاتحاد المحال وهما المثلان كبياضين
او للمعاندة في الوجود والعدم وهما النقيضان او في الوجود خاصة وهما الضدان وربما عرف بعضهم الضد
ما يقتضيهما الى التعاند في العدم حتى يمتنع ارتفاعهما كما ساوي كل منهما لنقيض الاخر كالحركة والسكون

فانهما

فانهما ضدان وان امتنع ارتفاعهما اذ نقيض الحركة اللاحركة ونقيض السكون اللاسكون واطلاق اهل الاصول
على الضد العام اعني الترك اسم الضد مع ان المراد بالترك هنا سلب الفعل كما ان المراد بالفعل المعنى
المصدري فكان نقيضا لكلامهم فيما عليه مدار الضدية اعني المعاندة في الوجود ثم الضد هنا قسمان عام
وله اطلاقان احدهما ترك الفعل او الكف عنه على الخلاف وهو لازم للاضداد الوجودية ولذا رسم بالعموم
وثانيهما احد الاضداد الوجودية اعني القدر المشترك بينها الذي هو مفهوم احدها وهذا يرجع الى الضد
الخاص ويجري عليه احكامه واما الخاص فهو كل ضد وجودي معين كما انه عام كما عرفت وقد اختلفت عباراتهم
في الكلام عليه فمنهم من اطلق وجعل البحث في مطلق الضد من غير فرق بين الخاص والعام وهي طريقة
المتقدمين ومنهم من اقتصر على الخاص وجعله مورد النزاع وربما حكي بعض هؤلاء الاجماع على الاقتضاء في العام
كالمقدمة ومنهم من جعل مورد النزاع هو العام اعني الترك ولم يتعرض للخاص اذا عرفت فاعلم ان المعتزلة على
ان الامر بالشي ليس نهيا عن ضده ولا مستلزما له ووافقهم على ذلك من الاشاعرة الجويني والغزالي ثم اختلف
الباقون فقال قوم انه عين النهي عن اضداده ولعلهم الاكثرون وعليه القاضي اولا وقال اخرون انه يستلزم
النهي عنها لا ان الامر عين النهي واليه صار القاضي اخيرا واما اصحابنا فالسيد ره كالاولين والشيخ ره على
الاقتضاء معنى لا لفظا وهو ظاهر المحقق في اصوله واكثر المتاخرين كالعلامة ره وصاحب التمهيد وصاحب
المعالم ره على الاقتضاء في العام دون الخاص وقد ينزل عليه كلام الشيخ ره الا انه حكى صاحب المدارك
القول بالاقتضاء في الخاص عن شيخه ومال اليه الحجة الاولون بانه لو دل عليه لكان باحدى الثلاث والكل
منتف اما المطابقة فلان النهي عن الضد ليس عين معنى الامر قطعا واما التضمن فلان الامر انما وضع
للدلالة على الطلب الحتمي وهو الذي ينساق منه فاما معنى النهي عن الضد فغير معتبر في معناه واما الالتزام
فلعدم التلازم بين تصور الامر وتصور النهي عن الضد وربما تعلق الامر بامر والمخبر بادراكه كقول
بعض الاشاعرة اذا جاز التكليف بالمحال جاز ان يامر الشارع بالشي وضده فكيف يبقى دلالة الامر على النهي
عن الضد وقول السيد ره وبعض متاخري الاشاعرة ان الامر بالشي قد يكون غافلا عن ضده فلا يعقل نهيه
عنه لاستدعاء النهي عن الشي كونه متصورا وقول بعض متاخريه الامتناع في ان يقول الشارع اوجبت عليك
كلا الامرين لكن احدهما مضيق والاخر موسع فان قدمت المضيق فقد امتثلت وسلمت من الاثم وان
قدمت الموسع فقد امتثلت وخالفت في التقديم ويتوجه عليه ان حكيم ينفي الدلالة ان كان عاما حتى

للضد العام توجيهاته على القول بتركيب الامر من طلب الفعل والمنع من الترك فالدلالة تضمنية ولا اشكال على
القول بالبساطة فالتزامية والملازمة بينهما لان معنى المقتضي له المنع من الترك وان خصصنا بالخاص كما هو الظاهر
من التعبير بالاضداد مع انه قد حكى الاجماع على الدلالة في العام منعنا انحصار الدلالة في الثلث لثبوت الاستلزام
فانا نعقل من حال الامر انه مما ينهى عن كل ما يحول بين المامور وما امر به كما سبق في باب المقدمة وبذلك يندفع
ما قيل ان الاضداد الخاصة ليست نفس الترك المنهي عنه ولا جزئه ولا علة فيه وليس معلولي علة واحدة
فكيف يلزم من تحريمه تحريمها واحتج القاضي على العينية بامرين الاول ان فعل السكون عين ترك الحركة
اذ السكون عدم الانتقال من موضع الى آخر وهو ترك الحركة الثاني ان الشيء لو لم يكن عين النهي عن ضده
لكان مغايرا وكل متغايرين فلا يخلو اما ان يكونا متماثلين او متضادين او متخالفين والكل باطل اما
الاول فلانهما لو كانا مثلين وهما المتساويان في الصفات النفسانية وهي ما لا يفتقر اتصاف الذات بها
الى تعقل امر زائد كالانسانية للانسان ويقابلها المعنوية وهي المفتقرة الى ذلك كالحدوث والتحيز لم يجتمعا
في محل واحد كما شان المثلين وكذلك لو كانا ضدين مع انهما يجتمعان ضرورة تحقق الامر بالشيء مع النهي
عن تركه واما الثالث فلانهما لو كانا متخالفين لجاز اجتماع كل منهما مع نقيض الآخر كما هو حكم الخلافين كالسواد
الذي هو خلاف الحلاوة مع الحموضة وهو ممتنع هنا لامتناع الامر بالشيء مع الامر بنقيضه الذي هو
نقيض النهي عنه وبطلان العينية غني عن البيان سواء كان المدعى لفظا وهو مفهوم الامر والنهي
كما هو ظاهر الاطلاق وقولهم في الثاني ضرورة تحقق الامر بالشيء مع النهي عن تركه والمطلوب بهما
مقتضى التمثيل بالحركة والسكون وسواء خصصنا بالضد العام كما ينطبق او كانت عامة الخاص كما هو مقتضى
التمثيل لظهور التغاير في الكل وسواء قلنا بتركيب معنى الامر او لم نقل استدلوا به على الجزء والمغايرة
بالكلية على الثاني لكنها اللازم بالملزوم ولما رأى بعض المحققين فساد هذه المقالة على ظاهرها نزلها
على ان المراد بالعينية انهما يحصلان بصيغة واحدة على قياس ما قالوه في مقدمة الواجب ان الامر
المقدمة امر بالمقدمة بمعنى ان الامر بكل منهما يحصل بامر واحد لكن استدلالهم كما رأيت مما يابى التنزيل
ومما قيل انها مبنية على صحة الكلام النفسي وهذا خطاء فانه لو بني على ذلك لكان الامر والنهي اسما للكلام
في الخطابات واما الشبهة فالجواب عما ذكره اولا بالمنع من الاتحاد كيف وهما امران وجوديان
ليس عين وجود الآخر قطعا على ان هذا ان تم فانما يتم في هذه المادة المخصوصة وعن الثاني بالتزام

ومانعوا

ومانعوا انه لازم للخلافين في خصوص المتنع كيف وكثيرا ما يكون الخلافان متلازمين كالجبرة والقدرة وقد
يكونان ضدين لامر واحد كالعلم والقدرة للنوم ولو اجتمع كل مع ضد الآخر لزم في الاول تحقق الملزوم بدون
اللازم وفي الثاني اجتماع الضدين حجة النافين من وجوه احدها ان الواجب وهو فعل المامور به لا يتم الا بترك
الضد وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وما كان تركه واجبا ففعله حرام وهو الذي نريد بالنهي عنه الثاني
ان فعل الضد يستلزم ترك الواجب فيكون محرما لان مستلزم المحرم حرام الثالث لو لم يحرم الضد عند تلبس
المكلف كالصلوة بالنسبة الى اداء الدين مثلا فان بقي الخطاب بذلك الواجب المضيق لزم التكليف بالضدين
وهو محال والا خرج الواجب المضيق عن كونه واجبا مضيقا وهو خلاف الفرض واعترض على الاول اولا
بان ترك الضد ليس من باب المقدمة بل من اللوازم المقارنة اذ المقدمة ما كان موثرا في ذي المقدمة
او وسيلة اليه وثانيا بان وجوب المقدمة انما كان ليتوصل بها الى فعل الواجب ومع امتناع ذلك
الواجب بوجود الصارف عنه وانتفاء الداعي فلا تاثير لانتفاء مقدمته ثم لو حصل الداعي الى الفعل
وتوقف على ترك الاضداد الخاصة اتجه وجوبه من باب المقدمة ويتفرع على ذلك انه لو اراد المكلف اداء
الدين او ازالة النجاسة مثلا في اثناء الصلوة وجب قطعها لذلك وعلى الثاني بانه ان اريد بالاستلزام
العلية منعنا الصغرى وان اريد مجرد التوقف منعنا الكبرى وعلى الثالث بانه يمكن اختيار الشق الثاني
وتخصيص الاوامر الدالة على وجوب اداء الدين مثلا على الفوز بما اذا لم يكن المكلف متلبسا بواجب كما
انه مع تضييق وقت الفريضة يجب تقديمها قطعا ولا يكون اداء الدين ضيقا في تلك الحال وصلف الفاد
بعد ان حكي عن شيخه القول بالاقتضاء في الخاص واجاب عما تعلق به قال ومع ذلك فالقول بالاستلزام غير
بعيد ونحن نقول كالاول على وجوب المقدمة ينهض النهي عن الضد الخاص فانه مانع ودفع المانع من
المقدمات ونحن نقول كما نفعل من حال الامر ايجاب السبب والسعي في تحصيل المامور به كذلك نعقل منه
ايجاب رفع المانع كيف لا وهو جزء السبب والقول بان ترك الضد من المقارنات كما قلناه في الجواب
عن شبهة الكعبي اشتباه فان رفع المانع من السعي في تحصيل المطلوب وكفى بذلك تاثيرا وهو تمام السبب في
الكلية اذ عدم المانع من جملة العلل واين هذا من اشتغال الجسم بلوازم الوجود بعد تحقق تمام علة الترك
التي هي كف النفس مع وجود الداعي فكيف يشتبه احدهما بالآخر فاندفع الاعتراض الاول على الاول واما
فيدفعه انه كما ان وجوب المقدمة لم يكن بحسب قصد المامور بل بحسب ما يفهم من حال الآمر فانه هو

ان الموجب المدار على فهم مراده ولا يختلف ذلك باختلاف حال المامور في العزم على الامتثال والعصيان
واما ما اورده على الثاني فان علية وتاثيرا اظهر من تاثير وجود المانع في العدم وقد اشتهر ان عدم كل جزء
من اجزاء العلة التامة علة تامة لعدم المعلول ولا ريب ان رفع المانع من اجزاء العلة التامة لا يجاد الواجب
فيكون عدمه علة تامة لعدم الواجب فان قلت اذا كان فعل الضد موثرا في ترك الضد الآخر كان الفعل
مقدمة للترك فاذا فرض ان ذلك الترك واجبا كان الفعل مقدمة واجب وجب كيف كان وهي شبهة الكعبي
بعينها او اشبه بالامس بعث عليه ان يكون ما يشتغل به عند ترك الحرام من المقدمات قلت لا ريب في ان
فعل احد الضدين موثر في عدم الآخر لكن ليس كل موثر في شيء مقدمة له بل مقدمة الواجب فعلا كان او تركا
ما لا يتم ذلك الواجب الا به وان لم يستقل بالتاثير فيه كالشرط ودفع المانع ومقدمة الحرام ما اوقع فيه وان
اوقع فيه غيره وفعل احد ضدين في الترك الواجب الذي هو ترك الحرام ليس مما لا يتم ذلك الترك الا به بل
في الحقيقة يجب كف النفس فيه حاجة الى فعل ضد من الاضداد غير انها من لوازم الوجود وهذا بخلاف فعل
الضد في ترك الحرام اعني ترك الواجب فانه موقع فيه البتة فكان مقدمة له لما بينا من ان مقدمة الحرام
ما اوقع فيه فقد بان الوجه واتضح الامر واما الثالث فليس من تبيل ما اشتهر في الاحتجاج لوجوب مقدمة الواجب
من انها لو لم تجب لتركت فاما ان يبقى الواجب على وجوبه الى آخره حتى يتجه عليه ما مر وما اورد عليه هنا
متجه لكان الوجه الاقتصار على الاولين قوله بعد الاتفاق على النهي عن الضد العام يريد في الدلالة ولا
والا فالخلاف باعتبار العينية والاستلزام ثابت بل ربما خص القول بالعينية بالضد العام لكن الفرق
ان مقتضى استدلالهم تناول الخاص وقد يحكى الخلاف في المقام ايضا بل يحصل مورد النزاع ولم يتعرض
للخاص قوله والحق عدم الاستلزام للاصل يريد اصل عدم الثبوت فعلى المدعي البيان لا انه يدعي اصلا
زائدا ولا نريد بالعدم العدم السابق لسائر الممكنات ليتجه ما اشار اليه الشارح من ان الكلام في الامر بعد
صدوره بل المراد دعوى ما لم يعلم ثبوته على خلاف الاصل حتى يحتاج الى القطع بعدم الثبوت الا
فكيف صح تنزيله على ما اشار اليه صاحب المعالم من ان الاصل عدم دليل صالح سوى ما ذكره الا ان اصالة
عدم الثبوت على انا انما يحتاج الى القطع لسبق العدم في الاستصحاب لا في مطلق اصل العدم بل لا نظير
مانع من اعتبار العدم السابق قبل الاستعمال ثم غرضه صاحب المعالم دفع ما عساه يتخيله المثبتين
ادلة اخرى سوى ما حكيت عنهم وضعفت فاجاب بان الاصل عدم ذلك وانا لم يتم استدلال على مطلب

وليس

وليس هذا استدلال باصالة عدم الدليل على نفي الاستلزام ليتجه انه انما يتم بشدة الفحص وانه قصارى
الظن وهو غير حجة في الاصول ويحتاج الى الجواب بانه مما يفيد القطع عادة اذ يبعد في العادات ان
يكون هناك دليل عقلي قام عنده الكل ولم يتفطن به ذو البصائر النافذة والطباع المستقيمة على تمادي
الاعصار مع كثرتهم وشدة فحصهم او بان الظن كاف في الاصول قوله ولانه لو كان كذلك لتواتر اذ من
يريان العادات قاضية فيما تعم به البلوى ولا يكاد يسلم منه احد ان يكثر عنه التساؤل وتصدر فيه
الاجوبة وتتواتر بحكمه الاخبار ويشتهر امره اشتهار الشمس في رابعة النهار ولا اقل من التضافر فاذا لم
لم يرد فيه خبر واحد علم كان ما نحن فيه من هذا القبيل علم نفيه منه على عصر ولا اثر علمنا انه لا اصل
واعترض عليه السيد الشارح اولا بانه لو تم هذا الوجب ان يتواتر عن الشارع جميع المسائل الاصولية التي تعم بها
البلوى وثانيا بان اقصى ما يجب بلوغ ما تعم به البلوى صريحا او ضمنا وحكم الاضداد وان لم يرد صريحا
فقد جاء ضمنا اذ قد ورد الى كل امر حكم ضده وهو ما يتبادر عند الامر النهي عن الضد وقد يجاب على
الاول ان اكثر مسائل الاصول مما عمت به البلوى وما لم تعم يرجع الى اللغة ككون الامر للوجوب والنهي
للتحريم وهي معلومة للمعاصرين فلا سؤال بخلاف ما نحن فيه ومثله باب المقدمة مع ان اقصاه المعارضة
وشغل النفس في الحل وعلى الثاني بان الذي تقتضي به العادات التساؤل عن احكام الاضداد وورود
الاجوبة في ذلك ونقل الاحكام الينا صريحا وقد يجاب بان حكم الضد كالمقدمة من البديهيات التي تكاد
تخفى على بعض الطالبين وشهد المحاورات حتى ان المامور لو سئل بعد الامر عن حكمها الا صيب ذلك عليه
معتقد في اهل الفتيا وقالهما الا ان يكون العلماء اخروا الحل عليهم هذا مراده بالثاني فان الثاني مبني على التزام
كون حكم الضد مما ينبغي ان يسئل عنه ويجاب ويشيع امره وينقل اقصى ما هنا ان نقله الينا كان
ضمنا وما ذكرناه على انه ليس من مضان السؤال ولا من مقتضيات النقل ولعل ارادته ولكن التعبير
بساعد وقد يقوي الدليل هكذا لو كان الامر بالشيء مما يستلزم النهي عن ضده ويعقل منه يجب ان
بالعلامات لعقله المعاصرون للائمة الاطهار ولو عقلوا ذلك منه ومعلوم ان الناس كثيرا ما يقعون
في اضداد الاوامر لرجعوا بالاسئلة الى الائمة وعاملوا بالاجوبة فيما لا يحصى من الوقائع الخاصة فهذا
يساوق فيهم وهو مامور بكثير من العلوم الواجبة التي لا تتم الا بالحج وذاك يبادر الى الصلوة وترك
ما عليه من الحق الواجب ولو قدر ما يصلي وهكذا ولما لم يرد خبر واحد بمسئلة من تلك المسائل علم انهم

ما كانوا يتقاولون النهي عن الامر بغير ان المص انما اراد توارد النهي عن اضداد الاوامر من حيث هي اضداد على
ما يصح به تعين ذلك وغلك كان يقولوا لهذا لا تتم افاسا قرت دانت مامور بعلوم واجبة لا تتم الا بالكف
فالمنال لا تفعل وعليك حقوق واجبة تزاد منك وانت قادر على ادائها وهكذا قوله على ما قال الشهيد
لا يخفى ان عموم البلوى بحكم الضد بكثرة الفروض لا يبطل البليد كلام الشهيد الثاني فيرد على الاول
ان يستشهد به مع ان عموم البلوى بحكم الضد من البديهيات التي لا تحتاج الى الاستشهاد ثم حاصل ما
تعلق به الشهيد امران احدهما لزوم التحتيم الا والحرى الناس الثاني لزوم بطلان النافلة مع الفرض
الامع الضيق واليسيرة بل الاجماع على خلاف ذلك الحكم كيف ولو صح ذلك لكلف الناس القليل والقال
ولو وجبت حملة العلم واهل الديانات ضيقوا ان اكثر الناس عن التقصير لما فلدو بلوى من ثم يبطل الى
الى اخر الوقت في انتفاء ذلك واستقامت الطريقة على تقديم على خلافه دليل على بطلانه وقد يجاب عن
الاول بان من المتحتم على كون السفر معصية عرفا الا على مطلق القريم وما يحضر فيه لا يسمى السفر فيه عرفا معصية
ولا عصيانا بسببه عاصيا وعن الثاني بان مقتضى الامر كان ذلك لكن دل الدليل على سنية او الاجماع على
الصحة وعدم اعمال هذا المقتضي وبالجملة ما تعلق به الشهيد انه كان مدركا فهو دليل لصحة العمل
لم ينهض لرد ما يجيب بان النهي التبعي لا يقتضي الفساد وقد حققناه في باب الاقتضاء وكيف يعقل
بما علم ارادة تركه ولو تبعا ودعا لزمهم جواز الامر والنهي التبعي على شيء وقد حققنا هناك ايضا المنع على
الاطلاق فلم يبق بعد الالتزام الا اقتضاء الا ما قلناه ويحكى عن الاستاد انه يلتزم جميع ما الزم به الشهيد
وهو كما ترى قوله وبعض المتاخرين آه هو شيخنا صاحب الزبدة فانه بعد ان اشار الى حجج المثبتين
فذكر ان للبحث من الجانبين مجالا واسعا قال ولو ابدل النهي عن الضد الخاص بعدم الامر به فيبطل لكان
اقرب ووجهه انا ان شككنا في اقتضاء الامر النهي عن الضد فلا كلام في اقتضائه عدم الامر بضده
الخاص لعدم تعقل ذلك منه بغير ان يامر بكلا الضدين ويو تكليف بالمحال وهذا بخلاف دعوى اقتضاء النهي عن
الضد فان الخصم ان يقول يامر بالشيء ولا ينهى عن ضده ولا يلزم المحال واعترض عليه بان النظر
الى المانع من استلزام الامر النهي عما يحرز الضد فكيف يسلم عدم تعلق الامر به بل ينهب الى تعلقه
قال الخلاف حينئذ الاقرب فقلت لا ريب ان دعوى الاقتضاء الامر عدم الامر بالضد اخف مؤنة من دعوى
اقتضائه النهي عن الضد فتكون اقرب الى الاثبات كما وقع في حواشي المص صاحب الزبدة مضافا الى ما ذكرنا

من ظهور

من ظهور ما استلزام عدمه المحال بخلاف اقتضاء النهي قوله فاعلم ان الواجب اما موقت آه الغرض من هذا
التقسيم بيان ما ينافي الامر بالشيء من الامر بضده وما لا ينافيه وان ليس يامر بشيء منافيا للامر بضده
ليظهر ان قولنا الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده ليس على اطلاقه فيبين وجه النظر الذي ذكر انه
ينكشف من هذا التقسيم وقوله فالاقسام اربعة اي اقسام الواجب من حيث هو وان حصل بالتركيب من
المتماثلين والمختلفين صور عديدة ترتقي الى عشرة وذلك لان صور المتماثلين اربعة وصور المختلفين
ستة حاصلة من تركيب اول الاربعة كالموقت الموسع وتركيب الثاني مع الثلثة الباقية فتحصل ثلثة والثالث
مع الاخير فتحصل ثنتان وتركيب الاخيرين فيحصل واحدة فتلك ستة وقد تعرض المص لشرح احكام
واحدة فاشار بقوله اما الواجبين الموسعين الى ثنتين من المتماثلات وواحدة من المتخالفات وبقوله
ثانيا واما في المضيقين الموقتين الى واحدة من المتماثلات وبقوله ثالثا واما في المضيقين الغير الموقتين الى
اخرى كذلك فتم الخمسة وبقوله رابعا واما في الموسع منهما والموقت المضيق الى ثنتين من المتخالفات وبقوله
خامسا وكذا الكلام في الموسع مطلقا والمضيق الغير الموقت الى ثنتين كذلك فهذه تسعة ويبقى متماثلة وهي
متحد الضيقين الثابت الساد من المتخالفات وهي المؤلفة من المضيق الموقت والمضيق الذي لم يوقت ثم لا
يخفى انه لا اثر للتوقيت وعدمه بعد ثبوت السعة والضيق فكان الاولى اسقاطه من القسمة كما صنع صاحب
الزبدة لكنه اثبت مكان انقسام الواجب باعتبار كونه حقا لله او للناس فحصر صور التقابل تسعة فقال
الفعلان المتضادان اما حقا الله تعالى او حقا الناس او مختلفان وعلى التقادير فاما مضيقان
او موسعان او مختلفان فالصور تسعة وذكر ان الحكم حينئذ احدهما اهم في نظر الشارع كحفظ بيضة
الاسلام ومع التساوي التخيير كحق الناس الا مع الاهم ولو قسمها على نحو ما قلنا لكانت عشرا ولو جرى
المص في التقسيم على هذا النمط فقال هكذا الضدان اما معا موسعان او مضيقان او مختلفان وعلى
التقادير فاما معا موقتان او غير موقتين او مختلفان لكانت تسعا ولكن يكون الساقط عن الصورة
التي اهمل قوله فنقول لا اشكال في وقوعه في الواجبين الموسعين لا يخفى ان المناسب في قوله الامر بالشيء
يستلزم عدم الامر بضده كقولهم الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده انما هو الضد المنافي بل هو
المنافي لا ما يسمى في العرف ضدا قوله الا انه لم يرد في الشرع شيء من هذا القبيل حيث ان اقصى ما في
هذه الدعوى انه اذا ورد امر بشيء علم ان ما ينافيه غير مامور به فان جاء ما يشبه ذلك يجب تنزيله

بالعقاب

على ما لا يخالف هذه الضابطة كالتخيير وان لم يخل لم تبق بلا فائدة بل نعلم بمجرد ورود الامر بشيء ان
ضده غير مامور به من غير حاجة الى التنقيح ولان سلم انحصار الفائدة في تنزيلها اورد على الخالف
فالانقسام بحسب التوقيت غير ملحوظ في هذه الضابطة ولا مذكور ولا ملحوظ معها البرهان هذه الضابطة
ليست على اطلاقها ولئن كان فالفرق كاف قوله لكن لا يخفى انه قد يمكن الاستدلال على بطلان احدهما آه
انت تعلم ان الظاهر من قولنا الامر بالشيء الخ ان ايجاب الشيء وتحتيمه يستلزم عدم ايجاب ما ينافيه
فذلك هو المتبادر عرفا من الامر واذا كان تعلق الامر بالمتنافيين على وجه التخيير كما نقول لطف
ذلك ايجاب في احدهما ولا تحتيم ثم قوله لتنافيهما وكون احدهما اهم لا وجه لنفي التفاوت بالاهمية على
انه اذا تعارض اداء الدين وحفظ بيضة الاسلام بل انقاذ الغريق واداء المال المتردي فلا ترجيح
فالتخيير كالدليل لا بمعنى التجيج في كل متعارضين فانه لم يبق على مرجح فهذا على التخيير قوله بل لا يبعد
الحاك من غير طايل والمدار على السؤال وجوابه فان اراد بوجوب كل منهما في الجزء الاخير من الوقت
تاخيرهما عنه وان كان بحيث يمكن فعلهما فيما قبل ان نسبة هذا الوقت اليهما باعتبار اصل ايجابهما على
كما ان اول الوقت ووسطه كذلك فهو وقت لكل منهما وجوبا معا واجبان فيه بذلك الايجاب في حيثية انتفى
ان نسبة جميع اجزاء الوقت الى كل منهما على حد سواء يجب كل منهما في كل جزء جزء على التخيير فلا
كما هو ظاهر كلامه ويشير اليه في الصورة الخامسة ثم حاصله هذا ليس شيئا وراء التخيير فلا وجه للاضراب
استعظام الاقدام عليه المشار اليه بقوله بل لا يبعد وان اراد بهما الترمذ السيد من ان التكليف
بالجمع المحال انما يقبح لو كان ابتدائيا اما اذا كان التكليف ابتداء على السعة ودفع المكلف نفسه باختياره
الى المضيق فلا قبح وبعد انه وحاصله تسليم لزوم التكليف بالمحال ومنع استحالة التكليف وقبحه فاراد
ما ضيانه بمبني من كلا سواه حاصل التضيق استواء نسبة جميع اجزاء الوقت الى كل منهما في ذلك بل كان
يكفيه بعد قوله ولا يبعد ان يبقى وجوب كل منهما في هذا الوقت ايضا ان يقول ولا استحالة في ذلك لانه
اقدم عليه باختياره انما يستحيل لو كلف بذلك ابتداء ثم قوله في السؤال بكونه تكليفا بالمحال الحق الجواب
فكما لا يتوهم التكليف بالمحال في الاولين فكذا في الاخر صريح في انكار كون التكليف به هنا محالا لان
المكلف به محال او التكليف به ليس بمحال كما هو المدعى على انه في نفسه باطل لقبح ارادة الجمع مع العلم
بالامتناع ولو بالاختيار وتعلق السيد الشريف في نفي القبح عن التكليف بهذا المحال بحسن العقاب لانه

بالعقاب

بالعقاب على عدم الجمع فحسنه تم بل هو اول شيء يستقبح وانه كان على التاخير الى هذا الوقت الذي يمتنع
فيه الامتثال فسلم ولكن ما يستلزم حسن التكليف بالجمع كما هو واضح وهنا وجه اخر ثالث لولا ما سياتي
في الصورة الخامسة فقلت ان المص لم يرد سواه وهو ان الايجاب السابق لما اقتضى المنع من التاخير عن
اخر الوقت وكان ملزما بالامتثال قبل خروج الوقت في اي جزء شاء من اجزائه من حيث انه حل على ان
نسبة جميع الاجزاء اليهما على حد سواء كما هو شان الايجاب الموسع وحقيقة التخيير في اجزاء الوقت لزم
من ذلك وجوبهما معا في هذا الوقت اذ لم يبق في الوقت سواه والتاخير ممتنع وليس في ذلك الايجاب استحالة
وان قضى بان هذا الوقت وقت لهما الا انه انما كان على سبيل التخيير والا لكان قضى بان هذا الوقت وقت
لكل منهما فقد قضى بان كلا من الوقت الاول او الاوسط كذلك ولا استحالة في ذلك بالنسبة الى الاولين قطعا
فكذلك يكون بالنسبة الى الاخير لما تقدم من ان نسبة الكل الى كل منهما على حد سواء وقد ذكر السيد الشريف
هينا ما يحاول به هذا المعنى لكنه ذكر انه يرجع الى الاختيار فظاهر التحري ان بينهما بونا او الجمع ان اقصى
ما اختار الشريف كونه بعد الامتناع مكلفا ولكون الا بتكليف جديد بل بالتكليف السابق بالنحو الذي
ذكرناه فكان مقتضى التكليف السابق وما ادى اليه سواء اختار المكلف وجوب المحال والتكليف به
مع ان ذلك التكليف ليس بالمحال وهو عين ما ذكرناه وكيف كان فبعد تسليم صحته وانقطاع الاسر
لا اشكال التي توجهت على الاحتمال الثاني عشر فانتفاء القاعدة ممنوع اذ المتبادر من قوله الامر بالشيء
يستلزم عدم الامر بضده انما هو الامر الابتدائي وما هنا وان كان احدا تكليفا بالشيء وما ينافيه
لكنه ليس ابتدائيا بل بالتكليف السابق كما عرفت قوله واما في المضيقين آه هذه هي الصورة الخامسة
وتعارض الامرين قد يكون بعروض سببهما معا كان يرى النجاسة والطفل يتردى وهذا هو الغالب
وقد يتعارضان في سببهما ولحسان يحيى في خبر اخاز الشمس فصلوا عند الزوال ويحيى في آخر فاذا
زالت فتطوعوا ودعها تعارضا الا من ابتداء وذلك في الشافعيات يقول المولى لعبده اقعد ثم قد
يقول اخرج الى السوق ثم يقول لا تعمل بالاول على التخيير والثاني على البدل قوله ولا يمكن الاستدلال
على النهي عن احدهما آه هذا وغيره بالنهي والكلام انما هو في عدم الامر وعدم امكان الاستدلال بالامر
الامرين في هذه الصورة على عدم الامر بالاخر لا يقتضي عدم صحة هذه القاعدة ولا اخلو من انه
الثمرة كيف والصحة بين يحيط الا لزم المحال واما الثمرة فثمرة اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص

بعينها فان الشىء اذا لم يكن مامورا به وكان عبادة وقع باطلا وذلك لانا نستعلم بصحة الامر بشى
وايجابه ان ما يناقيه غير مامور به فاذا وقتنا المنافى كما فصلنا والغريم يتقاضاه الحكم ببطلان
الصلوة لكونها غير مامور بها لتحقق الامر بضدها وهو الاداء فاى ثمرة اعظم من هذه وكان المهم ظن
انحصار الفائدة فى تعارض الامرين سلمنا ولكن يكفى فى الثمرة انه اذا توهم احد جواز اجتماع الامرين
المتنافيين صرفناه عن ذلك ونزلناه على ما لا ينافى مقتضى هذه الضابطة كالتخيير فان قلت الحمل على
التخيير انما كان لئلا يلزم التكليف بالمحال اعنى الجمع بين الضدين ابتداء قلت ترتب الثمرة على
شى لا يمنع من ترتبها على آخر وهو فى التنزيل على التخيير تارة يتعلق بلزوم التكليف بما لا يطاق
ولغوية ففول ان الامر بالشى يقتضى عدم الامر بما ينافيه ولو ترك على ظاهره اعنى الايجاب العينى لزم
الامر بالمتنافيين وان كان مبنى دليل هذه الضابطة على امتناع التكليف بما لا يطاق فمن حيث ان
دليل هذا لا تتعلق انا نعقل من حال الآمر عدم الامر بالمنافى بل النهى عنه واذا عقلنا ذلك من حال الامر
حيث انا نعلم انه ما كان على حكمته ليامر بالمتنافيين ويكلف بما لا يطاق وبالجملة فالذى نقول انها
ضابطة تحقق عليها برهان قاطع ولها ثمرة ظاهرة وان كانت هذه الثمرة ما ترتب على غيرها ايضا
وهيا عنها لا ثمرة شيئا البتة كلمة حق قام عليها البرهان فاصدع لها وقوله ان لم يكن بينهما ترتيب حتى
عما اذا دل الدليل على الترتيب كما اذا تعارض انقاذ الغريق والصلوة والصلوة وتطهير المسجد فانه يقدم
لصحة الاول فى المثالين ولا تخيير والاهمية لم يبلغ فى الشرع الى ايجاب التقديم كتعارض صلوة العصر
والخسوف فان الاولى اهم لانها احق بالوقت قوله واما اذا مضى من اول وقت وجوبها مقدار فعل احدها
فغيرها المحالات المذكورة انما يجرى فيه مثرا ذا كان التاخير عن اختيار وان الاوان الوقت وقت التمكن
حتى تلبس بالتخيير بعد ان اثم كالعلم بعض شى اصلا ثم لا فرق بين ان يكون الماخوذ الوقت ما يسع
فعل احدهما او يزيد او يقتصر استواء الكل فى استحقاق الاثم بتاخير الواجب على الفور وقوله السيد الخ
انه يتحقق ثم مع التاخير الاول عن اول الاوقات ثم ولتاخير الثانى عن الوقت الثانى ثم لجواز ان يتحقق
ما فيه فان الوقت فى كل منهما مصلحة فى الفعل ليلزم تفويت مصلحتين فيستحق اثمين بل اقتضى ايضا
عدم المبادرة نعم لو كانا موقتين بحيث يلزم ايقاع كل منهما فى غير محله لكان له وجه قوله وعلى اى تقدير
فلا يمكن الاستدلال على النهى عن احدهما هنا ايضا ما تقدم ان الكلام فى اقتضاء الامر عدم الامر لا النهى

قوله

قوله فقد يتوهم آه لا ريب ان هنا وهما فان اقصى ما فى التوقيت كون الوقت مصلحة فى العمل الذى وقت
به وذلك لا يقتضى كونه مفسدة فى غيره كى يفسد فيه خصوصا اذا كان داخلا فى الوقت الذى ضرب لذلك
الغير كما وقت الظهر مع ما بين الزوال الى الغروب ووقت صلوة الخسوف بمقداره فانه وان كان بينهما
لكن ذلك لا يقتضى كونه فاسدا فيه بعد عروض المانع كما ان ظهر ان من ذهب الى فساد الموسع فيه ان الفساد
انما جاء من كون الوقت ليس له بوقت كلا بل هو وقت له لكن لا يقع فى وقته وانما جاء من كون العبادة قبل
انا عقلنا من حال الامر انه لا يأذن فيه فان قلت قد عرفنا الاذن منه بالامر من قبل قلت قد عقلنا منه بعد
عروض المانع انه الآن ليس بآمر فكان مخصصا لما دل على الامر قوله فان قلت فى الفائدة فى جعل هذا الوقت
آه لما ذكر ان ضيق الوقت لا يستلزم خروجه عن كونه وقتا الموسع مع المنع من ايقاع الموسع فيه سئل بما معنى
كونه وقتا للموسع حيث يمنع من ايقاعه فيه فاى ثمرة كانت بجعله وقتا له والجواب ان معنى كونه وقتا
له انه يصلح ان يفعل فيه لولا المانع وثمرة ذلك انه لو عصى فترك الواجب المضيق وفعله مكان الموسع
لخرج من عهدته ويبرئ ذمته قوله والكلام فى الموسع مطلقا آه لما كان الغرض من ذكر الوجهين ابطاله
والسؤال وجوابه فى المسئلتين السابقتين بيان عدم صحة تلك الكلية اعنى كون الامر بالشى قاضيا
بعدم الامر بضده بينما التحقق الامر فيهما بكلا الضدين وكان هاتان المسئلتان مثلها فى ذلك الخ
وكذلك الكلام الخ قوله اذا عرفت هذا عرفت آه حاصل ما تقدم على طوله مع اندراج الصور التى احتمل
ان الامر بالمتضادين ان كان على التوسعة فى كليهما او فى احدهما مع التوقيت او بدونه مع التماثل او
بدونه فللموسع صور فيهم اقتضاء الامر باحدهما عدم الامر بالاخر ظاهر اذا تنافى وان كان على
الضيق من الجانبين فذلك فى ثلث صور المضيقين مع التوقيت فى كليهما او بدونه كذلك او فى احدهما
دون الاخر وهذه هى التى احتمل فيها الامر فيهما على ظاهره يقتضى التكليف بما لا يطاق فوجب تنزيله
على التخيير فعلم اقتضاء الامر باحد المتضادين على التخيير عدم الامر بالاخر فظهر ان لا معنى لعدم
التعارض فلم يبق لهذه الضابطة مصداق ونقض نقولها ان هذه الضابطة لم تتهيأ لمعرفة حال الامرين
المتعارضين ابتداء او بواسطة تحقق سببهما او تعارضهما فى سبب واحد بل لمعرفة حال العمل الذى يشتغل
بها المكلف عن امتثال الامر كالمديون يؤمر بالاداء فيصلى ولا يؤدى كما قدمنا فمن قال بالاقتضاء حكم
ببطلان هذه الصلوة لان الصحيح من العبادة ما كان موافقا للامر ولا يكون كذلك حتى يكون مامورا به

وهى هنا غير مامور بها لانه قد امر بضدها وهو الاداء كما هو المفروض ولا امر بالضدين بتحقق
عدم الامر بالاخر فذهبت هذه المتعينة كلها ضياعا ولا ينفع بعد هذا منع هذا الاقتضاء اذ ليس
الكلام فى اثباته والا لاكتفى بالمنع ولا غنى كان الكلام فى ذلك وانما اراد ابطال هذه الكلية بانه لا ما يقع
فيه فلا يكون لها ثمرة فقد ظهر لها اتم ثمرة على انها فى نفسها البتة كلمة حق فانا نعقل من حال الامر
بالضدين انه لا يامر بالاخر بل ما ينهى عنه وهى القاعدة التى كان المعدل عنها الى هنا اعنى اقتضاء
الامر بالشى النهى عن ضده فان قلت هذا القدر اعنى كون الامر باحد الضدين مقتضيا عدم الامر
بالضد الاخر مسلم لكن لا يكفى فى ابطال العبادة المنافية للامتثال بالامر لتوقف على ثبوت الامر بها على
الاطلاق فلا تحتاج الى الحجة بدخلها صادفت وقتا تصلح فيه بان كان الوقت المضيق داخلا فى وقتها
او كانت غير موقتة حيث انه اثم بترك الامر ولا يضر بحالها عدم الامر بها مجددا وانما يفيد النهى
والكلام فى غيره وح فلا ثمرة قلت انا نثبت اقتضاء الامر بالضد كانقاذ الغريق مثلا كونه ما يشتغل
عنه فى العبادة وغيرها غير مامور به الآن كان هذا الامر يطلب اقتضائه عدم الامر بما ينافيه معارضا للامر
المطلق المتعلق بالعبادة فى تعارض قوله صل وانقذ الغريق فى اول وقتها وقد علم ان الثانى يحكم
مقدما على الاول لا لاطلاقه فكانه قال صل وانت مامور بالصلوة الا اذا عرض لك انقاذ الغريق فلست بمامور
بالصلوة ح فبان للصلوة سبب بطلان الصلوة المنافية للانقاذ اذا اتى بها فى هذه الضابطة اعنى اقتضاء
الامر بالشى عدم الامر بما ينافيه من حيث انها جعلت الامر بالضد حاكما على الامر المطلق المتعلق بالعبادة
حتى يبقى العبادة المنافية للامر المطلوب غير مامور بها اصلا ثم استثنانا فى اول المضيقين الموقتين فى
عدم الصحة فى الصورتين المذكورتين مع ان مدار التعارض انما هو على ضيق الطرفين وهو غير شرع
لا الترتيب فيها سوى ان التوقيت مصلحة فى الفعل بذلك يتحقق مع الاثم انه لا يصح الا فى وقته فلا يكون
مامورا فى غيره بخلاف المضيق بغير الموقت فان موجب الضيق لا يتحقق بطلانه مع فوات الفورية وعدم
المدينة فى الآن الثانى حتى اذا جيء به بعد ذلك كان باطلا بل هو كالدين الحاضر اذا لم يؤد لم يخرج عن الطلب
واذا كان التوقيت ما بيناه التى قلنا اقتضى الامر بشى فى وقت لا يزيد عليه ان ما ينافيه لا يطلب ايقاعه
فيه وهو ممنوع بل اقتضى ما تقتضيه ان لا يقع المطلوب فى غير ذلك الوقت فعدم صلاحيته للاعدم وقوع
غيره فيه خصوصا بعد كونه وقتا له ايضا كما هو المفروض ومصلحة فيه نعم ذلك يقتضى عدم جواز جعلها على

التخيير

التضييق

التخيير المقتضى لتوقع احدهما لخارج الوقت وقد فرض ان كلا منهما موقتان لا يصلحان الا فى هذا الوقت ويمنع
هذا بانهما لا يحملان على التخيير فى التقديم التلخيص حتى يخرج بهما فى الظاهر المنافى للتخيير من توقيت وعينية كما
خرج بنا فى المضيق ثم قوله بعد الاستثناء واما فيه فهو صحيح لا يخفى ما فيه قوله ثم نعقل من حال الامر بالشى
الخ اى حقق فى اقتضاء الامر بالشى عدم الامر بما ينافيه بعد ان يكون الامر فى كليهما تعيينيا لا تخييريا بين
ان يكونا معا للايجاب او معا للندب او احدهما للايجاب والاخر للندب والكل مشترك فى قبح طلب المتنافيين
والفرق بتمكن المامور من عدم العصيان فى بعض صوره بعض لا ينفى اصل القبح وان كان عدم
التمكن مما ينفى فيه وتاويلهما بان المراد طلب احدهما اصالة وطلب الاخر على تقدير ترك ذلك جاز
فى الواجبين ايضا وحكمه للثمرة المذكورة متحققة فيهما كما ان الحمل على التخيير يكون هنا ايضا تخصيص
كل منهما بواحد من الامرين تحكم قوله ولا شك فى صحة التصريح به ممن يتوهم تناقض الخ انت تعلم انه كما يصح
التصريح بذلك فى هذا يصح فى الواجبين الذين حكم فيهما بالتنافى ولزوم التكليف بما لا يطاق ووجب الحمل
فيهما على التخيير فلو اقتضى ذلك صحة اجتماع الامرين المتعارضين لاقتضى صحة تعارض الواجبين من دون حمل
قوله ولا يجرى هذا فى الواجبين كما تدل اراد ان يشير الى دفع الحكم الذى اشرنا اليه وانت تعلم انه كما يصح الله
ان تقول اوجب عليك هذا فان عصيت فانا اندبك الى هذا كذلك يصح اوجب عليك هذا فان عصيت
فافعل هذا البتة وعدم امكان الخلاص من الاثم على هذا التاويل ممنوع انما يعسر عليه باب الخروج لو كانت
الطلب فيهما بالاصالة واما اذا كان مرتبا كما هو المفروض فان عصيانه فى الامتثال بالاول وجه ترك الثانى فان
التكليف بالثانى على هذا لم يكن على الاطلاق بل على تقدير العصيان بالاول كما هو واضح قوله فان قلت
اذا علم الشارع الخ هذا السؤال ليس فى محله بعد ما سبق من نفى التناقض وصحة تعلق الامر بالضدين
على الوجه السابق بل كان الوجه ان يأتى بما اشتمل عليه الجواب موقعا لما سبق وبينا ان الامر باحدهما
اصالى وبالاخر مشروط بترك الاصالى قوله فان قلت فهنا يرجع الخ الى اخر الجواب حاصله ان اقتضائه
انما هو على تقدير كونهما اصليين على الاطلاق والمفروض انا قد تاولنا هما بجعلنا احدهما اصاليا
مطلقا واعتبار الاخر على تقدير ترك الاول وقوله على انه آه وذلك ان عدم الارادة لا يرفع الايجاب بل التكليف
بالواجب باق فقد اجتمع التكليفان فى حالة واحدة قوله اذا عرفت هذا فاستصحاب شى آه كان اصل
المسئلة التى اشار اليها بقوله وهل الامر بالشى يستلزم عدم طلب ضده على طريق الاستحباب الخ

التضييق

كليهما

فمطلق المستحب موسعا كان او مضيقا ثم لما اختار عدم الاستلزام واحتج عليه بعدم التناقض في
المضيق فضلا عن الموسع حيث قال والحق الثاني اذ لا تناقض في ايجاب عبادة في وقت خاص واستحباب
اخرى فيه بعينه آه وكان ذلك منه تصحيحا بجواز استحباب شيء في وقت الواجب المضيق المضاد
اراد ان يبنيه على جواز الاستحباب في وقت يكون وقت الواجب المضيق جزء منه بطريق اولى فقال اذا
عرفت هذا آه يعني اذا عرفت جواز الاستحباب في وقت الواجب المضيق تبين لك جوازه في الوقت
الموسع الذي ينبني على وقت الواجب المضيق بطريق اولى ثم ابان وجه الاولوية بان المكلف في
هذا يتمكن من الاتيان بالمستحب وهو مطيع وذلك لانه يفعل قبل حضور وقت الواجب او بعده كل
ذلك لكان سعة وقته بخلاف الاول فانه لا يفعله الا عاصيا وان لم يكن العصيان منبعثا من طلب
باختيار ترك الواجب للاعراض عنه فلا اعرض كان هذا بعض ما اتفق لمعاصري فقول متى وقع الشك
في استحباب شيء في وقت لا يزيد عليه حتى يشك في استحبابه في وقت يزيد عليه ويحتاج الى التنبيه
انما الكلام في ان المستحب اذا فعل في وقت الواجب المضيق فهل يقع صحيحا او باطلا ضرب المستحب في
اصل الطبيعة المكلف به وقت مضيق بقدره او موسع او لم يضرب له وقتا اصلا كركعتين من النوافل
وقد يجاب بان ليس الغرض اثبات التكليف بالمستحب في وقت يزيد عليه بل الغرض تصحيح صحة
ما فعل في وقت الواجب من المستحب وذلك ان اقصى ما يتعلق به الحكم بالفساد هو انها ليست بما مور بها
فاجاب بانا اذا صححناه في جامع الضيق بان نقول انه لا فرق الآن فان ايقاع ركعتين في المضيق فلان
يصح ان يؤمر بها على السعة ثم تنفق المقارنة بطريق اولى وح فيتجه ان طلب المستحب في المضيق
لم يكن على الاطلاق بل مشروطا بالعصيان والامر الثابت في الموسع انما كان على الاطلاق وكيف كان
فالكلام في الامر السابق اذ الركعتين في مثال المضيق مامور بها سابقا على الاطلاق بقوله الصلوة
خير موضوع آه انما الكلام في المستحب حيث يؤتى به في محل الواجب هل الشارع باق على طلبه واراده
ام هو الآن مانع عن تمام هذا الخطاب مقيد للسابق حتى كانه قال صل ركعتين متى شئت الا في ما ادى
الى ترك الواجب فاعرفه قوله واعلم ان رح قال آه قد علمت ان الكلام في كلا المسئلتين انما هو في
التنافي ولا منافاة الا مع الضيق بل قلت ان المنافي في اطلاق الضد عرفا انما هو المنافي وهذا الذي
ذكره كلام التمهيد قوله واعلم ان ايراد مقدمة الواجب والنهي عن الضد آه الموقوف على المسئلة الاكثرين

الاستلزام والاقتضاء وربما عبر بالدلالة وربما قيل ايجاب لمقدمته والامر بالشيء نهي عن ضده والمشتهر
في المتعارف عن الامر بالشيء امر بما لا يتم الواجب الا به والكل حامل للارادة الدلالة اللفظية والعقلية
وان كان بعضها ظاهرا في الاول وبعضها في الثاني وانما تعرض للتفصيل بعض المتاخرين وكيف كان
فالذي تقتضي به ادلة الاثبات في البابين انما هو الثاني فكان خوضهما في مسالك هذا القسم صوابا قوله
والاولى عدم التعرض لان النهي عن الشيء آه كما اختلفوا في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد كذلك وقع
الخلاف في اقتضاء النهي عن الشيء الامر بضده فمن قائل انه نفس الامر بالضد ومن قائل انه يتضمنه واخر
يقول انه ليس منه في شيء وان قال بالتلازم في العكس حجة الاول ما حكي القاضي من الحجتين وربما احتج له
بما حاصله ان النهي طلب ترك الفعل وليس المراد به العدم بعد الوجود قطعا ولا السابق عليه لانه ازلي لا يتعلق
به القدرة فكيف يتعلق به التكليف وهو طلب فتعين ان يكون المراد بالترك هنا الفعل لانه هو المقدور و
ليس هو فعل غير الضد لانه لا يستلزم ترك الضد فكيف يدعى انه هو الترك فلم يبق الا ان يكون فعل احد
الاضداد حتى يكون معنى لا تفعل مثلا اسكن او افعل احدا من اضداد الضرب كالكتابة والخياطة ونحوهما وح فيكون المطلوبة
هو ذلك الفعل وهو معنى الامر به وقد عرفت فساد الاولين واما الثالث فالقدرة متى تعلقت بالفعل
تعلقت بعدمه معا كانت لتعلقات باحد الطرفين دون الاخر وليست هي كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان
شاء لم يفعل والقدرة وكلما تعلقت به القدرة وبالجملة فالمطلوب بالنهي هو النفي الذي تشير اليه بقولك
انا قادر على الفعل وعدمه كمنا ولكن ذلك الفعل هو ابقاء العدم المطلوب تركه في كتم العدم واستمرار العدم
السابق للقدرة على قطعه بالايجاد او كف النفس عن الفعل ومن ثم قيل فالامر انه طلب فعل غير كف واقتضى
ما هنا الا ان اصطلحوا على تسمية هذا الفصل تركا وطلبه بهذه الاداة نهيا كما يقول ابو هاشم وليس له ان
تتعلق الا بقاء ولكن من الاضداد انما لا تعلق ليس الكلام في ذلك ام الكتب هذه الاضداد ماخاصة ودعوى كونها
هي المطلوبة بالنهي خصوصا او عموما كلاهما مكابرة على الوجدان ومعاندة فيما علم في اللغة ضرورة مع ما يلزم
من صيرورة الاضداد المباحة بل المحرمة واجبة وهي مقالة الكعبي حجة الثاني ان المقصر في النهي لا يتم الا باحد
الاضداد كان المطلوب في الامر لا يتم الا بترك جميع الاضداد فلزم وكان النهي عن الشيء مستلزما للامر باحد
الاضداد وفيه ما مر على شبهة الكعبي وان الترك يتم بمجرد الاعراض عن الاضداد الخارجية من لوازم الوجود على
ان الكلام فيما نعقل من حال المكلف ولا ريب انا لا نعقل من حال الناهي طلب الاشتغال بالضد كما نعقل من حال

الامر النهي بما يمنع من المطلوب مع لزوم مقالة الكعبي فبان صحة الثالث وهو القول بعدم الاقتضاء واما
استحباب الشيء فلا ريب انه يقتضي استحباب ما لا يتم الا به ومن رفع المانع وترك الضد ومن استحب ترك كل
فعل لكن هذا يقتضي الحكم بكراهة اضداد المندوبات والمعروف في طريقة الفقهاء خلافه واما كراهة الشيء
فنسبتها الى استحباب الضد كنسبة النهي عن الشيء وحرمته الى ايجاب الضد والامر به قوله الثالث المنطوق الغير
الصريح آه هذا هو الثالث من الامور التي تندرج في القسم السابع من الادلة العقلية ثم الموقوف بيانها على تبيين
ان المنطوق والمفهوم من اقسام المدلول دون الدلالة وذلك انهم يقسمون المعنى باعتبار دلالة اللفظ عليه
الى منطوق ومفهوم ثم يعرفون المنطوق بانه ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم بانه ما دل عليه اللفظ لا
في محل النطق ويريدون بكون المعنى في محل النطق ان يكون حكما للمذكور وحالا من احواله سواء ذكر ذلك الحكم ونطق
به اولا والاول هو الصريح والثاني غيره وبكونه لا في محله ان يكون حكما لغير المذكور وحالا من احواله كما صرح العضدي
وشارح الشرح وغيرهما والمنساق من الكلمة الاولى ان ادراكه مقارن للنطق اما لان اللفظ تصرح به وهو الصريح
او لان المعنى الذي وضع له اللفظ لا يصح او لا يتم الا به وهو غير الصريح والثانية اعني الذي لا في محله ان ادركه بعد درك
معنى اللفظ المقارن للنطق ومقارنة الصريح للنطق بينة واما غير الصريح فاستوضح مقارنته للنطق من
امثلته هل تعقل الخبر المشهور رفع عن امتي الخطاء والنسيان معنى يصح لديك حتى تجري في سلك الكذب الا
بملاحظة المؤاخذة اي دفع عنهم المؤاخذة عليهما فكان ذلك من اجزاء معناه ومثله قوله جل وعلا واسئل
القرية لا يتم الا بتقدير مضاف هو ما به قوام معناه ولا يستقل بدونه وما يدل لحن اللفظ في اوله ترتيب واقعي
ما هنالك انه لم يصرح به وعلم بذكر ما يدل عليه وضعا وكذلك خبر الاعرابي فان الجواب لما ترتب على السؤال
كان من منصوص العلة اذ لا يشتبه احد ان المراد بالمواقعة وهذا مما جبلت عليه طباع اهل اللغات وعلى عادة
استمرت عليها ماداتهم ولا يذهب اصحابها الى غيره في المحاورات اولست اذا قلت للفقيه صليت على غير
نية فقال للناس صلوتك تعقل كل ذي عقل ان العلة في ذلك هي الحدث حتى كانه قال المحدث فاعاد
ما هنالك انه لم يصرح بل لو صرح لكان فضولا من القول وكذلك ما لم يقصد من اللفظين وان تحصله
من مجموع خطابين كاتي الحمل والفصال فان ادراك ان الستة اشهر من مدلول الحمل مقارن للمنطوق بجميع
وهذا بخلاف ما ندركه من المفهوم من موافقه او مخالفه فانا انما نصير اليه بعد انقضاء الكلام و استقلاله
بمعناه فكان ادراكه في المرتبة الثانية بعد حصول النطق فنظرا الى قوله عز وجل من قائل ولا تقل لهما اف

اذا تلي عليك كيف تعقل منه اولا تمام معناه اعني ما وضع له وما به يتم معناه ثم تعقل بعد ذلك الى
انه مما يمنع شتمهما وضربهما وكذلك قولهم في الغنم السائمة زكوة تعقل منه حكم السائمة ثم تنتقل بعد
ذلك الى حكم غيرها وهكذا جرى في ساير المفاهيم وحيلة الاعوان المفهوم كالمعنى الثاني عن الخطاب بخلاف
المنطوق فانه اول حاله لم يصرح وبهذا يندفع ما استشكله السيد الكبير عند الرحط في الخبر الاول في
المنطوق مع انه ليس بلازم بالمعنى الاخص ولا بالمعنى الاعم لا عقلا ولا عرفا بل ولا بينهما اهل لغة والعرف
وان لم يكن بينهما ملازمة وانما يدركه العقلاء بواسطة عصمة الانبياء ثم ولخراج مفهوم الموافقة والمخالفة
منه مع ان اهل اللغة والعرف مما يفهمون ذلك دائما او غالبا حتى يختار ما حكاه شارح الزبدة عن
بعضهم من عد غير الصريح من المفاهيم وسيأتي لهذا تتمة ثم الى درايت العلامة يقول في نهاية بعد
ان حكى عن بعضهم تعريف المنطوق بانه ما فهم من اللفظ في محل النطق واعترضه تارة بانه دوري واخرى
بانه منتقض بدلالة الاقتضاء فان الاحكام المضمرة فيها مفهومة من اللفظ في محل النطق والوجه ان
يقال المنطوق ما دل اللفظ عليه بصريحه دلالة اولية قلت كلا الامرين صريح في ان المراد من قولهم في محل
النطق او لا في محله ما ذكرت من المعنى دون ما ذكروا غير انه خص المنطوق بالصريح وجعل غير الصريح
واسطة بين المنطوق والمفهوم ولا مشاحة والقوم تخلصوا من ايراده الثاني بالتزام دخوله وانه
من المنطوق والمفهوم ولا مشاحة والقوم تخلصوا من ايراده الثاني بالتزام دخوله وانه من المنطوق و
قسموا المنطوق الى صريح وغير صريح انما اورده من غير الصريح والخطب سهل ومعنى اندراج المنطوق
الذي ليس بصريح في القسم السابع الذي هو عبارة عن التلازم الشرعي العقلي بين الحكمين ان ما صرح
به يستلزم ما لم يصرح به اما لتوقفه صحته عليه اولانه يعقل منه فكان ذلك توسعة في دائرة التلازم
اذ التلازم في القسمين الاولين من المنطوق الغير الصريح ليس بين الحكمين واما المفهوم فالتلازم
فيه بين الحكمين ظاهر وكذا القسم الثالث من المنطوق قوله وهو ما لم يوضع له اللفظ بل يكون مما
يلزم لما وضع له اللفظ العقوم نجد انه قسموا المدلول الى منطوق ومفهوم وعرفوا كلا بما تقدم وقسموا
المنطوق الى صريح وغير صريح وعرفوا الصريح بانه ما وضع له اللفظ وهو ظاهر في المطابقي ومن عد
التضمني في اللفظية كابن الحاجب جعله اعم من التضمني وكيف كان فالمراد بالمدلول هنا ما دل
عليه اللفظ واستلزمه وتعلقت به الارادة هو كان في حكمه كالقسم الثالث من غير الصريح بانه ما

ومعلوم ان التضمن ليس بمراد ولا في حكم المراد فالوجه قصره على المطابقي وعرفوا غير الصريح بانه ما لم يوضع
له اللفظ بل ما يلتزم منه المقصود احتمالا لم وهنا بالالتزام بينا ولما للوازم وان لم تتعلق بها الارادة مع خروج
ابجاعا وبالجملة فالمنطوق بقسميه والمفهوم باقسامه من اقسام ما تعلقت به الارادة او في حكمه كما انهم اذا اطلقوا
الدلالة خصوصا في امثال هذه المقامات لا يريدون الا ما كان على وجه الارادة او في حكمه لان الدلالة في مباحث
الاحكام انما هو عليها كما تقدم في الكلام على الدلالة **قوله** وهو اقسام قسموا غير الصريح الى ما دلالة اللفظ عليه
دلالة اقتضاء او دلالة ايماء او دلالة اشارة وارادوا بالاول ما اريد وتوقف عليه الصدق كرفع الخطأ او الصحة
العقلية كاسئل القرية او الشرعية كاعتق عبدك عني على الفداء لو كان على وبالثاني ما اريد وعقل من
ترتيب الجواب على السؤال وبالجملة التعليل الذي يعقل من الترتيب بعد قول الاعرابي وقول النبي صلى الله عليه
وسلم التنبيه وبالثالث ما تحصل من مجموع خطابين وان لم تتعلق به ارادة كاية الحمل والفصال وكل
ذلك اصطلاح والا فالاقتضاء ثابت في الكل والايماء والاشارة بمعنى **قوله** وحجية هذا القسم آه اي اذا
كان توقف الصدق او الصحة عليه قطعيا بحيث لا منه وجه ولا مجال للاحتمال في خلافه فلم يحتمل
قيل في الخبر ان المراد بالامة اهل البيت كما في كنتم خير امة الآية وكما قال ان المراد بها المجموع حتى لحق ابه
على حجية الاجماع اعدفع ذلك عن مجموعهم فلا يجوزون على خطاء ولا نسيان قلت متى ثبت لنا القطع في
دلالة الخطابات ولسنا بمجمعين حتى الاكتفاء بالظن الحاصل منها ولا نعني به الا ما ظننا ارادته بالخطاب
وانساق الينا ونتج لعينا ظهوره ملاحظة المواخذة في حقنا الخطاب قوله ما تلحقنا الايماء كان نصا اذ
ينهب عليك عمل الكتاب والسنة ولا تعقل في محاورة مراد او لا من كتابه مطلبا الا نادرا وما الحسن ما قال
السيوطي قال في اشتراط القطع في الاقسام الثلاثة ان قولهم ما دل عليه اللفظ في مجرى القصد العرفي بحيث
صار دلالة اللفظ عليه كدلالته على المعاني الحقيقية جوازه وهذا القسم الحجيا لمكن اشتراط القطع الا باعتبار
انسداد باب الفتوى بعدم دلالة العقل فان كان دينهم لغته عرفا وجب اعتباره والاولى الاستغناء بالدلالة
حتى الان يشير به التصالي انه يلزم من اهمال هذه الدلالات الانسداد باب الفتوى **قوله** الثاني ما اقترن
بحكم آه لا يخفى ان المقترن بالحكم على جهة المذكور انما هو المسئول عنه اعني المواقعة في رمضان وليس هذا
هو الثاني من غير الصريح بل ما عقل من الاقتران اعني التعليل وكونه المسئول عنه علة الحكم وهو الذي
لو صرح به لقال اعتق لمواقعتك في قولنا للمواقعة مدلوله هو الذي يعقل في محل النطق ولم يصرح به اي

لم يذكر ما وضع له وربما ظهر من قوله فيلزم جريان هذا الحكم في غير هذا المورد آه ان المنطوق الغير الصريح
هو جريان الحكم في غير هذا المورد وخلطه انه عرف غير الصريح سابقا بانه ما لزم المعنى الموضوع وعرفته
ان جريان الحكم في غير هذا المورد انما يعقل بعده وانه يلحظ بعد محل النطق اما بواسطة كون الوقاع علة
وكونه الدال على ذلك هو ترتيب الجواب على السؤال وهو في محل النطق لا يبقى خفيا ولو صرح به لان الكلام
في المدلول وهو انما يدل عليه بعده ولا فادة الشرط في مفتتح النطق فلو كان ذلك كافيا لكان المفهوم منطوقا
قوله وحجيته فاعلم العلية آه ان كان التنصيص على العلة كافيا في العلم بالعلية فهذا من المنصوص وان لم
يصرح بمعنى انه لو صرح به لكان فضولا من القول وما ذاك الا لشدة ظهوره وهو من خلية الخصوصية
تستتباب منصوص العلة لجريانها فيه وتذهب بالعلية بل لا اثر الا عظم من هذا فان التنصيص على العلة تقتضي
سحب الحكم من جنس الى غير قضاء لحق العلية وكذلك التنقيح فاما مع اتحاد الصنف فما كان ليختص كل ذي
في الشريعة بحكم لتحتاج الى الشرع بل لخطة التنقيح ومن هنا استمرت طريقة العلماء على تعميم الدهر انهم
متى جعل الحكم متعلقا بشخص عدوه الى جميع افراد الصنف كيف لا واكثر الاحكام جاءت في اللفظ
متعلقة بالخاطبين بقوله المحرم اصبت كذا وفعلت كذا فيقول افعل كذا وعليك كذا فيسر ونرى كل
محرم ويقول المصلي تركت كذا او زدت كذا او شككت في كذا فيقول افعل كذا واصنع كذا وكيف فرق في
الحكم مصل وهكذا ولو تصفحنا الاحكام على سعتها لقضاه بهم العطر وارتفعت عليهم الطرق وهذا
الذي ان تعدو له فان عملنا بالاستدلال في الكتب الفقهية عليه وعلى هذا القسم فاما ما روى الصدوق
عن خالد بياع القلانس انه قال سألت ابا عبد الله عن رجل محرم اتى اهله وعليه طواف النساء قال عليه
بدنة ثم جاء آخر فسأله عنها فقال عليه بقرة ثم جاء آخر فسأله عنها فقال عليه شاة فقلت بعدما قاموا
اصلحك الله كيف قلت عليه بدنة فقال انت موسر وعليك بدنة وعلى الوسط بقرة وعلى الفقير شاة فغير
مضاف الى التنصيص على العلة ايماء انه ترك الاستفصال وذلك قاض بالعموم وكلاهما يقتضي اختصوا عرفا
ان لا يختلف الحكم ولم تجر العادة في الشريعة بالحكم على ما في الواقع بل على ما يقتضيه السؤال فيجب تنزيله
على اختصاص المسئول عنه وخلطه ان كلا منهم وان سئل عن رجل اتى اهله الا انه ظهر له بمعونة المقام انما
اراد نفسه وكان مقامه في الفقر او المقام معلوم الدية فاجاب بكلا بحكمه ومن ثم قال انت موسر فعليك
بدنة ولم يقل هو فان قلت اقتضيا في ذلك توجيه الا ان ما لحكم انهم والجري فيه على الظاهر وذلك لا يدفع

السؤال لثبوت مراعات الخصوصية والاكتفاء بقرائن الاحوال ومن فرع الجائز ان يكون انما امر الاعرابي بالعتق
لانه كان غنيا ولو كان فقيرا لاكتفى منه بالصيام او الاطعام او وجه شيئا فتصدق عليه ولو كان صبيا
لم يبلغ الخلل او كان عالما بالمنع ولو كان جاهلا لهان الخطب الى غير ذلك من الوجوه قلت ما شككنا في
ذلك في ان المناط في ترتيب الجواب على السؤال انه ما ذكر فيه علة على الاستقلال واعتبار الخصوصية
ليس الا بجعل احتمال الايماء ما يطرحه الا بدليل كما وقع في خبر القلانسي ولو كنت لمثل هذه الاحتمالات
الخالفة للظاهر لبطل التعلق بجميع ما جاء من هذا القبيل في الاخبار وذلك اكثر من ان يحصى بل هاهنا باب
الفهم الا في المشافهة ثم في الحديث وان وقعت العلامة في صحة الا ان في طريقة الصدوق الى النظر من الشعب
وهو غير مذكور فكانت مجهولة ولسنا ننكر انه يجوز له ان يقتصر في الجواب على ما يتعلق بالسائل من الحكم
اذا كان السؤال عن حال نفسه كما يقع كثيرا للفقهاء وليس عليه ان يعرفه وجوه المسألة كلها واحكامها
غير ان استقلال ما ذكر في السؤال بالعلية لكان ذلك موجبا لدلالة الالفاظ كالمنصوص غير ان الدال في
المنصوص حرف العلة وهاهنا ترتيب الجواب على السؤال على انه هو الذي استقامت عليه الطريقة وجرت
به العادة ولولاه للزم ما تقتضيه الاشارة اليه مع انسداد باب الفهم والعمل وان لم يكن التنصيص على
العلة كافيا في العلم بالعلية بل لا بد معه من القطع بالعلية وان لا دخل لغير المذكور في العلة
فان كان لا يكفي ذلك في حق الصنف كما عن فيه لا عبرة به مما استدل الفقهاء عليه في خلاف
منهاج بل ان كان ولا بد فيحتمل قصد السائل في باب القياس ورده انشاء الله **قوله** وهذا
هو مراد المحقق آه اعلم ان الحاق المسكوت عنه بحكم المنصوص على حكمه قد يكون بثبوت علة الحكم
المعلوم عليتها بالتنصيص صريحا او ايماء في الفرع وهي طريقتهم في الالحاق في منصوص العلة وقد يكون
بالغاء الفارق بين الاصل المنصوص على حكمه والفرع المسكوت عنه كما قيل لا فرق بين بيع ما نص عليه بسقوط
القلم من الصغير والمجنون والنائم وبين المغمى عليه والغافل الذين لم ينص على السقوط منهما الا
بما لا تأثير له في الحكم وكما قالوا لا فرق بين الخائف من العدو المنصوص عليه بالتقصير والخائف من السبع
والسيل المسكوت عنه الا بما لا يصلح لان يكون هو العلة في الحكم ولا فرق بين من تمضمض للتبرد في
رمضان فسبق الماء وبين من تمضمض من غير عبث فسبق ولا بين اكل اموال اليتامى واتلافها او
التتميم في السفر نسيانا او جهلا فيلحق الثاني بالاول في الكل في الاول في وجوب قضاء الصوم دون الثاني

في الحرمة وفي الثالث في البطلان وان اختص النص بالاول منهما وهذا اعني ما كان الالحاق فيه لعدم الفارق
سواء كان الملحق اولى ام لا هو المسمى عندهم بتنقيح المناط اي ان مناط الحكم فيه ومتعلقه منقح لا شبهة
فيه ولا بين لا شبهة عليه هذا كله مع اختلاف الجنس او الصنف اما مع الاتحاد كما في نحو فيه فهو بمعنى عن
الالحاق واعتبار ثبوت العلة لكيكون من الاول او الغاء الفارق ليكون من الثاني لظهور اتحاد الكل في
الحكم غير ان المحقق لما منع من الالحاق في مختلف الجنس لعدم القطع بتنقيح المناط حكم بحجية التنقيح
كما هو فيه للقطع بعدم الفرق واطلق عليه اسم التنقيح ولا مشاحة ولعل المتن **قوله** وهو مراد المحقق آه كما
اشار الى ما ذكرنا غير انه نفسه يطلق عليه في باب القياس اسم التنقيح والخطب سهل ولعل اسم التنقيح عنده
لما هو اعم **قوله** نحو قوله تعالى وحمله وفصاله آه اشتهر التمثيل بهذا القسم بين القوم بامثلة منها هذا و
منها قوله عز من قائل احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم الآية فان قوله حتى يتبين لكم الخيط الابيض من
الخيط الاسود من الفجر يعلم جواز الاصباح جنبا وعدم افساده للصوم ولا شك انه لم يقصد في الآية لكن
لزم من استغراق الليل بالرفث والمباشرة انه الى الظهر يكون جنبا في جزء من النهار قطعا بل زعم ابن الحاجب
ان قوله احل لكم ليلة الصيام الرفث كاف في الدلالة فان الليلة اسم لمجموع الليل واقره شارح الشرح ومنها
قوله صلى في النساء انهن ناقصات عقل ودين قيل وما نقصان دينهن قال تمكث احديهن شطر دهرها لا تصلي
اي نصف دهرها فدل على ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وكذا اقل الطهر ولا شك انه بيان فالتعبير مقصود
ولكن لزم من حيث انه قصد المبالغة في نقصان دينهن والمبالغة تقتضي ذكر اكثر ما يتعلق به الغرض فلو
كان زمان ترك الصلاة وهو زمان الحيض اكثر من ذلك او زمان الصلاة وهو زمان الطهر اقل من ذلك
لذكره واما اصحابنا فلا يجب عندهم تخصيصه بما نحن فيه من المثال العالية على فساد الصوم بالاصباح
على الجنابة بل نقله حكى باجماعنا بل لا تكاد تعثر على مخالف الا ما يظهر من الصدوق في المقنع وما جاء من
الاخبار بخلاف ذلك ظاهر في التقية كقول الصادق ع قالت عائشة كان رسول الله ص يجامع نساءه من اول الليل ويصبح
جنبا من غير احتلام واما الرواية فالشطر كما يجيء بمعنى النصف يجيء لما دون ذلك يقال مضى من الليل شطر
صالح اي مدة عظيمة وفي القاموس الشطر نصف الشيء وجزؤه ومنه حديث الاسراء فوضع شطرها اي
بعضها وفي المجمع بمعنى النصف والجزء وهو كثير ومنه الحديث السواك شطر الوضوء ومنه قولهم اجعل
شطر مالي في سبيل الله يحتمل النصف وفي الحديث من اعان على مؤمن بشطر كلمة فعليك بكذا والمبالغة

ان اقتضت النصف لكن لا تعيّنه فانه كان المراد شطر الزمن دهرها جاءت المبالغة اى شطرها الحاصل فقط
كثيرا وكيف كان فالخبر ثابت انا قد اجمعنا على ان اكثر الحيض واقل الطهر عشرة قوله فان القصد
فالاول الخ هذا لا ينهض على الكون العلم بان الستة اشهر من مدة الحمل لازما لما هو المقصود من الآيتين
مع ان المقصود منهما بيان كلفتها واستطرادهما بيان مكان الوالدة ومتاعبها وتفانيها فى الولد ومن
ثم قال فى الصحاح حملته امه وهنا على وهن اى ضعفا على ضعف وما زالت على بقاء الحمل تزداد ضعفا
وفى اللغوى حملته امه كرها ووضعته كرها وفى كليتهما ما يقول ووصينا الانسان بوالديه حسنا الى قوله
انه حكم فى آية الاحقاف بان مدة الحمل والفصال ثلثون شهرا مع انه حكم فى لقمان بان الفصال فى عامين
اى مدة الرضاع وقال فى موضع والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فكان الحاصل من مجموع
الكلمتين ذلك وفى ارشاد المفيد انهم رووا عن يونس عن الحسن ان عمر اتى بامرأة ولدت لستة اشهر
فهم برجمها فقال له امير المؤمنين ع ان خاصمتك بكتاب الله خصمتك ان الله تعالى يقول وحمله
وفصاله ثلثون شهرا ويقول والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة
فاذا اتمت المرأة الرضاعة لسنتين وكان حمله وفصاله ثلثون شهرا كان الحمل منها ستة اشهر فخلى
عمر سبيل المرأة قال الشيخ وثبت الحكم بذلك فعمل الصحابة والتابعين ومن اخذ عنه الى يومنا هذا
لكن ورد فى عدة اخبار ان آية الحمل والفصال نزلت فى الحسين ع وانه لم يولد لستة اشهر الا الحسين ع
وعيسى ع وان فاطمة ع انما كرهت حمله ووضعه لما علمت انه الامام سيقتل ويجرى عليه ما يجرى وعليه
فوجه تخصيص الستة بالذكر ظاهر وقد يوجه على الاول بانه اقل المراتب فى ظنك بالاكثر لكن يتوجه
انه لم يراع ذلك فى الفصال مع ان رعاية العادة هيهنا اولى ويجاب بان ذلك تكليف … به و
هنا اتفاقى لا ضابطة فاخذ باقل المراتب ولو لا ما جاء من اختصاص ذلك بالحسين ع وعيسى ع لتم
استفادة الحكم من المجموع على هذا الوجه وقول المصنف وجميعه ظاهرة اذ كان اللازم قطعيا او قطعى اللزوم
كانه يلمح الى نحو هذا من الاحتمالات ثم ما ذكره المص من ان المستفاد من المجموع من ان اقل مدة الحمل ستة
اشهر هو ما يجب به الا الستة مع ان المستفاد من المجموع ان اقل ما تكون الستة مدة الحمل ثم حمل
الاجماع من خارج على كونها اقل مدة والخطب سهل قوله الرابع المفهوم فعرفوا تعريفا القوم بانه ما
دل عليه اللفظ لا فى محل النطق ومن بيان ذلك تكلم قال فى شرح الشيخ ان الفرق بين المفهوم وغير الصريح

المنطوق

٢٤٣

المنطوق محل تامل وقال الفاضل الشيرازى فى تعليقه على الشرح العضدى اعلم انهم جعلوا دلالة تمكث
احديهن شطر دهرها لا تصلى على ان اكثر الحيض واقل الطهر خمسة عشر من المنطوق مع ان موضوع
الحكم هو اكثر الحيض واقل الطهر غير مذكور بل ان اول هذا الى الحكم على المرأة بان اكثر حيضها واقل
طهرها خمسة عشر حتى يكون مذكورا ويكون اجراؤه فيما عدا من المفهوم كحرمة ضرب الوالدين ثم ذكر
ان ما وقع فى شرح الشيخ اشارة الى هذا فالا فالفرق بين مفهوميهما ظاهر لاسترة فيه قال ولعله لا
خصوصية للمراد بالامثلة ثم دفع الاشكال بان جعل الفرق بينهما اعتباريا فقال ما حاصله انه ان
جعل الحكم حرمة ضرب الابوين فالحكم بها عليه كان منطوقا لانه حكم على محل اللفظ وهو الابوان
بحرمة ضربهما وهو لازم من حكم لحرمة التأفيف لهما وان جعل الحكم الحرمة واريد الحكم بها
على ضرب الابوين فهو من المفهوم لان محل اللفظ فى لا تقل لهما اف وهو قول اف لا حق بها واعترضه
الفاضل جمال الدين بانهم جعلوا المنطوق اقوى من المفهوم وذلك انما يتم على تقدير كون الفرق حقيقيا
فكيف يجعل بمجرد الاعتبار ثم قال فالظاهر انه يكون المعتبر فى محل اللفظ هو الذى يتعلق به الحكم ابتداء لا
بتوسط وعلى هذا فالحكم على النساء بان اكثر حيضهن واقل طهرهن خمسة عشر منطوق لانه حكم على النساء
… محكوم عليها ابتداء فى قوله ع انهن ناقصات عقل ودين وتمكث احديهن شطر دهرها لا تصلى
وحكم غير مذكور لازم من الحكم المذكور فهو منطوق غير صريح واما حرمة ضرب الابوين فهو مفهوم اذ يتعلق
الحكم وهو النهى فى لا تقل لهما اف وهو قول اف لهما … والحكم فى محل اللفظ … قيل لا تقل للابوين
اى ابويك الابوان لا تقل لهما اف فان المحكوم عليه فى المثال ظاهر اللفظ وان كان هو الابوان مع الحكم بحرمة
ضربهما … لكن المتعلق الابتدائى نفيه هو قول اف ثم تعلق حرمته بالحكم على الابوين من قبيل الوصف
بحال المتعلق ونقله حينئذ المعتبر فى المنطوق وفى المفهوم هو محل اللفظ المحكوم عليه حقيقة ابتداء لا ما
يصير متعلقا للحكم بالواسطة وعلى هذا فهو مفهوم على الدقيق … المثال الاول وقس عليه سائر
الامثلة قوله والاول يسمى بلحن الخطاب وفحوى الخطاب بمعنى هما فى الصحاح وقوله ولتعرفنهم فى لحن القول
اى فى فحواه ومعناه وحكى عن الجد … بالكسر … الفطنة قال اللحن بالتحريك
الفطنة ومنه الحديث لعل احدكم الحن بحجته اى افطن ومن العلامة الشيخ انه انما كان هذا النوع من
المفهوم مما يسبق معناه الى الذهن سمى بهذا الاسم اشعارا بانه كان معناه والوجه المناسبة هو الفهم

البتة دون السبق اذ الظاهر انه يعتبر فى لحن القول كما ترى اى من معناه استعماله كانه يريد نحوها ان لا
يكون فى كمال الظهور بحيث يتناول بل يحتاج الى تعمق وتلطف فى الفهم كانه يستخلص من الكلام و
ربما وزعا على قسمى هذا النوع فخص الاول بفحوى الخطاب بما كان موافقا بطريق الاولى والثانى
بما كان مساويا كقوله تعالى الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما حيث دل على تحريم الاتلاف وهو مساو
للاكل وفى تمثيله المساوى بهذا نظر اذ المراد بالاكل هيهنا والله اعلم الاتلاف … دليل
العقل فسمى ان … ما يتوقف منه على الخطاب وهو ثلثة الاول لحن الخطاب كقوله ان اضرب بعصاك
الحجر فانفجرت اى فضرب الثانى فحوى الخطاب وهو ما دل عليه التنبيه كقوله تعالى ولا تقل لهما اف الثالث
دليل الخطاب وهو تعليق الخطاب على الصفة وصفى الحقيقة كقوله فى سائمة الغنم زكوة وقد كان الثانى …
من العقل … فحمل بهذا الوجه … كما فى ارسلون يوسف اذهب بكتابى هذا الى
قوله قالت يا ايها الملأ الآية وهو فى الكتاب المجيد كثير قوله فهو تنبيه بالادنى اى الاقل مناسبة …
فرحه بذلك ليتناول الامثلة كلها ولو تركه على ظاهره لخرج مثل التنبيه بالقنطار على ما يجده فانه بالاعلى
على الادنى ونحن ثم قال ابن الحاجب فى المنتهى وتنبيه بالادنى على الاعلى وبالاعلى على الادنى وحاصله انه
ان غير المذكور انسب بالحكم المذكور اذ لا ريب ان الشتم والضرب اشد مناسبة للتحريم من قول اف وكذا
العمل الكثير انسب بالجزاء … وكذلك ما دون القنطار ادخل فى اداء الامانة من القنطار وما
فوقها الدينار ادخل فى عدم التادية من الدينار وهكذا ثم التفريع على تلك الامثلة … ما فيه
فى التعميم لم يكون … الكثير من المساوات وكيف كان فظاهره اشتراط الاولوية فى مفهوم الموافقة كما
هو المعروف قوله اذا كان قطعيا اى حكم على المذكور الموافق للمذكور فان مفهوم الموافقة كما هو عبارة
عن … ان مفهوم المخالفة عبارة عن حكم غير المذكور المخالف للمذكور وذلك ان حكم غير المذكور لما
كان … هو المفهوم من اللفظ وكونه موافقا او مخالفا فعلة … قطعية بقطعية علية
العلة فى حكم المذكور وقطعية ثبوتها فى غير المذكور على وجه الاولوية المشار اليه بقوله اى يكون الحكم
قوله قطعيين بيان للسبب بالسبب واستطال به عليه وكان الاولى بيانه بقوله … ان يكون
التعليل المناسب اه واراد بالتعليل العليا اى علية المعنى المناسب لحكم المذكور والمضمر فى كونه اشد
مناسبة يرجع الى المعنى المناسب واراد به ثبوت العلة التى هى المعنى المناسب لغير المذكور على وجه الاولوية

وكان

٢٤٥

وكان يكفى فى القطع ثبوت حكم المذكور لغير المذكور بين القطع بعلية العلة القطع بتحققها فى غير المذكور و
لو على المساواة اذ التاثير لمكان العلية لا للانسبية لكن لما كان ثبوت العلة لغير المذكور فى مفهوم الموافقة
انما هو على هذا الوجه اعنى الانسبية كما هو المعروف ذكر ذلك قوله واما اذا كانا ظنيين او احدهما بعلية المعنى
المناسب لحكم غير المذكور وكذا المعنى المناسب اشد مناسبة بغير المذكور وكذا اذا كان احدهما ظنيا لتوقف
المحمول على القطعيين ثم مثل لما كون المعنى المناسب انسب بغير المذكور مقطوع بعدمه فى المثال
الاول للمظنون التحقق بل الامر فيه بالعكس فان المعنى المناسب والعلة المظنونة التى هى جنب المال بالورع
انسب بالمذكور وفى المثال الثانى مقطوع بخلافه اذ لا ريب ان تعمد الكذب باليمين ابتداء اولى بالعلة
الموجبة للكفارة اعنى الزجر من عدم الوفاء وانما قلنا ان العلية مظنونة لاحتمال ان تكون العلة الموجبة
للكفارة ارادة تكفير هذا الذنب ومع ذلك تكون انسب بغير المذكور الذى هو اليمين الغموس لاستحقاقه
العقاب الاخروى فكيف يشرع له ما يكفر به وكذا فى المثال الاول لاحتمال ان تكون كراهة جلوسها فى الماء
غير معللة بالجذب بل بمجرد تعبد هذا وظاهر الاكثر ان كون غير المذكور اولى بالحكم من المذكور معتبر فى مفهوم
الموافقة فلا يتحقق بدونه وعدم اختلاف فى تقسيم المفهوم الى موافقة ومخالفة لانه لا يرد على الاولوية
وعدمها وانما يرد على موافقة غير المذكور للمذكور وعدم موافقته له وحكى عن بعضهم عدم اعتبار ذلك فيه
تقسيمه الى ما هو اولى كهذه الامثلة والى المساوى كما فى ولا تأكلوا اموالهم فانه يدل على حرمة الاتلاف وهو
مساوى للاكل لتناوله للاكل وغيره وقال فى التهذيب مفهوم الموافقة حجة عند الجميع لان الحكم فى المسكوت
عنه اولى به من المنطوق ومن ثم تردد لو كان مساويا وقد حكى الاجماع العلامة ايضا وغيره وظاهر ابى العباس
على ما سيحكيه عن الشيخ فى … فى حجية مفهوم المخالفة القول بعدم الاقتضاء … الدلالة على حكم غير المذكور
فى نحو ولا تقل لهما اف اما جاء بالقرينة كما يجئ النفى فى التقييد بالصفة والشرط والغاية وغيرها ولعله
لم يعتبر اولا انه مسبوق بالاجماع ملحوق اولانه فيما لا كما حكيناه حكاه القوم ايضا وكيف كان فبعد اتفاقهم
على الحجية اختلفوا فى ان مدرك هذا المفهوم هل هو الخطاب فتكون الدلالة عليه لفظية او القياس وحمل
غير المذكور على المذكور الجامع بل هو منها اقوى ولذا كان جليا فذهب قوم الى الاول واخرون الى الثانى
احتج الاولون بانا نقطع بافادة هذه الصيغ كالمثل المذكور لهذه المعانى مع قطع النظر عن ملاحظة القياس
كما تدل الالفاظ على معانيها وليس هذا مقصورا على هذه الامثلة بل يجيء انه من اراد المبالغة قال لا تعطى

ذره ولا تتكلم كلمة ولا تحمل شعرة ولا تشرب منه قطرة ولا تاكل حبة ولا تمشي خطوة ولا تنظر لحظة الى
غير ذلك مما لا يحصى فيفهم منه حكم ما فوق ذلك قطعا بلا واسطة والحاجة الى مراعاة قياس فان قلت
جميع هذه الامثلة ليست من المفهوم في شيء فان تناولها للاكثر من افراد المنطوق الصريح لمكان العموم لوقوع
النكرة في سياق النفي اقصى ما هنالك انه تجوز بالمنكر عن اقل ما يمكن وقوع المعنى لا تعطه شيئا ولا
تاكل شيئا ولا تشرب شيئا وهكذا قلت هذا حاصل ما يرجع اليه معنى الخطاب بعد ملاحظة المفهوم
ليس المراد ابتداء من قوله لا تعطه شيئا والا لم يكن بينهما فرق في تذهب المبالغة التي نشاهدها انما المراد
لا تعطه اقل ما يمكن ان يعطى بالوصف العنواني اي لا تعطه المرتبة الدنيا ومن ثم فلا عموم ويجي النهي عما فوقها
من المراتب بطريق اولى وهو مفهوم الموافقة فاعرفه فانه مما يدق سلمنا انه على العموم اما بعموم يقال على
معناه ادبا ويليه مع عدم ملاحظة الوصف العنواني وان كان خلاف الظهور عدم ارادة شيء منها
لكن نقول ان تناوله لذلك كل جزئي جزئي من جزئيات تلك النكرة وان كان صالحا لعموم الا ان الذي ندعي
ثبوته بطريق المفهوم انما هو المراتب العليا بوصفها العنواني كالمئة والصاع بالنسبة الى القطرة والحبة
وان كان كل منها مؤلفا من قطرات وحبات وجرعات ولقمات بناء على التاويل باقل ما يتناول
وكل واحدة من تلك القطرات والحبات والجرعات واللقمات مما نهي عنه صريحا هذا كله اذا كان ما يراد
اثباته بالمفهوم من جنس ما ثبت بالمنطوق كما في المثل المذكورة اما اذا كان مخالفا كالدرهم والدينار
بالنسبة الى الفلس حيث يقول لا تعطه فلسا فلا اشكال اصلا واحتجوا ايضا بان المانعين من الاخذ
بالقياس يطبقون على الاخذ به ودعوى انهم انما ياخذون به بالقياس الجلي ممنوع الا ان يكون قطعيا
وربما اعترضوا بانه لو كان قياسا للزم قياس الكل على الجزء وهو باطل وهذا ممنوع بطلانه واحتج الخوارج
لو قطع النظر عن المعنى المشترك المناسب الموجب للحكم ومع كونه اكد في الفرع للحكم به ولا معنى للقياس
الا ذلك واجيب بان ثبوت المعنى المناسب وكونه اكد في الفرع شرط للدلالة اولى والدلالة عليه لغة انما هو
المعدل للحكم ومن ثبت مقتضى حكاية السيد الشريف ره وتقرير الدلالة الاولى انهم يزعمون ان اللفظ
نقل عن المعنى اللغوي الى ما يتناول المفهوم فانه قال في بيان قولهم انه بدلالة اللفظ ما نصه ان يكون
مثل هذا الكلام منقولا عن معناه اللغوي وهو الحكم على الادنى الى الحكم عليه وعلى ما فوقه فقوله تعالى ولا
تقل لهما اف معناه المنقول اليه المنع من جميع انواع الاذى ... متى كان كذلك كان من المنطوق

ما يمكن

الصريح

الصريح لا من المفهوم بل لو نترقى الى ذلك وقلنا انه استعمل في الاعم مجازا لكان من المنطوق ايضا اذ دلالة
المنطوق الصريح على الاستعمال ولو مجازا والحق ان الاولين لا يقولون بالنقل ولا باستعمال اللفظ فيه
بل يفهم من فحوى اللفظ قال العلامة في النهاية بعد ان حكى اتفاق العلماء على حجيته عدا داود الظاهري
ثم اختلف القائلون بكونه حجة في انه حجة من باب القياس او من فحوى اللفظ واما المحقق فقد سمعت
كيف سماه في المعتبر بفحوى الخطاب وعرفه هناك بانه ما دل عليه الخطاب بالتنبيه وقال في اصوله في
الادلة قيل الاستدلال على ان تعليق الحكم على الصفة لا يدل على نفيه عما عداها انه لو دل اما بلفظه او بفحواه
ثم قال واما بطلان دلالته بلفظه فليس في اللفظ ذكر ما عدا الصفة واما الفحوى فلا يدل الا بطريق التعليق
واللزوم ولا لزوم بين تحقق الحكم عند صفة وانتفائه عند اخرى فتامله كيف جعل الدلالة بالفحوى
مقابلة للدلالة باللفظ فاين دعوى النقل والظاهرانه في المقام آخر من الكتابين فيتضح المراد منه على
المحقق ره وكيف كان فلا تنكر ان عبارة بليغ الخطاب في هذا الباب الحاد بضمير حقيقة فيما بيناه او المفهوم
او يستعمل فيه مجازا لكنه لا يكون من المفهوم بل من المنطوق الصريح ثم في هذا الباب الفرق بين مفهوم
الموافقة وقياس الاولوية فانه مزلة اقدام فلطالما اشتبه على اقوام يقفون على الحكم يستظهرون له علة
ويرونها في غير المذكورات فيثبتون له الحكم بطريق اولى زاعمين انه محل وفاق فيها وانما محل الوفاق
مفهوم الاولوية لا قياسها وهذا كما وقع لشارح الزبدة وغيره في الجواب عما اشتبه على بعض من قوله للعامة
اتجيبون له الحد في الرجم ولا توجبون له صاعا من ماء وخبر المخنث الظاهر في قياس الحج على قضاء الدين
من انهما من قياس الاولوية وهو محل وفاق كما اجاز بعضهم الفريضة لمدرك الجماعة معتقدا بانه قد جاز
للمتنفل الانتقال للجماعة افضل حايت شعري كيف صح له ذلك ومن اين له انه لا يكون العلة في جواز القطع
هنا الحرص على ادراك فضل الاذان بل تدارك ما هو من الصلوة بمنزلة اعظم الاجزاء واما الاولى فليس من
القياس في شيء بل الحكم فيهما ثابت لديهما بطريق القطع واما الفرق في الاول فان يقول كيف تحدون الفاعل
الخنا منه وطيا حيث اوجبتم فيه ما لا يجب الا في الوطي من الحد والرجم ولا توجبون فيه الغسل مع وجوب
الغسل في الوطي مما لا ينبغي ان يختلف فيه واما الثاني ففرق النبي صلى الله عليه وآله منه التمثيل ليتضح لديها الحال و
جملة القول في الفرق ان خطاب مفهوم الاولوية ذلك الذي يقصد بها المتكلم التنبيه بالادنى على الاعلى
وبالجملة ما يكون حكم غير المذكور فيه ملحوظا له وانما اقتصر فيه على المذكور للتنبيه المذكور كما تشاهده في الامثلة

الفرق بين مفهوم الموافقة وقياس الاولوية

المتمم

المذكورة ونحوها انه لما قال الله عز وجل ومن يعمل مثقال ذرة الآية انما اراد الاعلام بالجزاء على اقل مراتب
الاعمال ام كان الغرض الاعلام بثبوت الجزاء على سائر الاعمال وخص الادنى بالذكر ليثبت في الاعلى بطريق
اولى حتى يكون من باب اثبات الشيء ببينة وبرهان كلا انما اراد هذا وكذلك في آية اهل الكتاب لم يكن
الغرض بيان حالهم في الايمان بالقنطار والدينار بل جعل كناية عن الامانة والخيانة وقس على ذلك سائر
المثل فقد كان حكم غير المذكور مقصودا بالخطاب مدلولا عليه باللفظ ولكن بهذا النحو من الدلالة اعني دلالة
التنبيه بالادنى على الاعلى لانه يستحيل فيه وهذا بخلاف قياس الاولوية فان غير المذكور فيه غير مقصود
بالخطاب ولا مرموز اليه وانما تعرض له القايس الا ترى انه حيث اوجب الكفارة في قتل الخطاء واليمين التي
ليست بغموس لم يكن لديه مع ذلك بيان حكم قتل العمد واليمين الغموس وانما جاز ذلك من تتبع
القياس في مثله فقاس ما ليس بمذكور على المذكور وان لم يرض باللفظ اليه معتمدا على ظنه الاولوية
كما هو شانه في الاعتماد على الظنون اما مضى فاكثر التنقيح ذلك وهو ان يعتبر ان تكون العلة في المذكور
هو التدارك والتلافي وربما لا يقبلهما العمد والغموس لعظمهما دون الزجر الذي هو اشد مناسبة لهما
من المذكور وكذا الحال في القياس الذي تقول به ويعتمد اكثر اصحابنا اعني قياس منصوص العلة فانا
لانتقابل انه لما قال لا تشرب الخمر لانه مسكر انما اراد تحريم الخمر بحسب النهي عنها ثم امر بعض الشرع ذلك
ولم يرد النهي عن كل مسكر انما فطانا موضع تواطئه ونستدل عليه ونفطن له ولم يكن كل مسكر لديه حراما
ما جعل الاسكار علة تامة في تحريم الخمر وكذلك اذا قلت لا تأمن هذا فانه خائن ولا تصحب فلانا فانه
فاسق قيل انهما يدلان على ان كل خائن وصحبة كل فاسق والا لم يكن حبا الخيانة والفسق علتين فلم
يكن غير المذكور مقصودا بالخطاب كما كان في مفهوم الاولوية وانما حكمنا به من حكم بعلية العلة فكان ذلك
منكقاعدة كلية على ما سياتي انشاء الله تعالى في القياس فاعرفه فانه مما يلتبس على ناس وحاصل هذا
الفرق ان حكم غير المذكور في مفهوم الاولوية مقصود بالخطاب مدلول عليه باللفظ فيجي الاخذ به كما يجب
في سائر الدلالات اللفظية وفي قياسها غير مقصود ولا مدلول فامتنع الاخذ به الا ان يكون قطعيا وقال الاولى
كان المثال منقحا عن الدليل المدلوح ليس من الاولوية بل تنقيح المناط وهذا كما يستدل على بطلان صلوة
المسافر تماما عن عمد بما جاء في بطلانها ناسيا بطريق اولى فانها انما بطلت منطوقا للمسافر مع النسيان لعدم
تحقق الامتثال حق للصعبة فانه مع العمد مع زيادة هي ان في النسيان ما يظن انه مانع من التاثير ههنا

وهو النسيان

وهو النسيان المشابه للجهل بالحكم المغتفر في هذا الباب فكان تاثير العلة في البطلان مع انتفاء ما يظن
انه مانع من التاثير بطريق اولى ومثله ما اذا جاء في موت حيوان نجس العين نزح مقدار معين ولم يجي
في وقوعه حيا شيء ما وجبنا في غير المنصوص نزح الجميع فحكم في الحي بما ثبت في الميت لتوقف يقين
البراءة عليه وينفي الزيادة بتنقيح المناط فانا نقطع بان المناط نجاسة العين وحدها او مع الموت
فلا زيد بالحي انه لم ينقص وعلى ذلك بنى ابن ادريس قوله في خروج الكلب حيا نزح الاربعين لكونه لعدم النص
المتعلق في الحي ومثله ما اذا جاء في خروج مثل الحية والعقرب والوزغ ونحوه مما له سمية حيا شيء فيحكم
في الميت بمثله للتنقيح القطعي ومثلها الاكتفاء فيما يعتبر فيه الصبتان بالصب المتصل اذا كان بقدر زمان
الصبتين والقطع كما عليه جماعة من الاصحاب للقطع بان اتصال الماء في الزمان والقطع ليس باسوء
عنده ومثله الحكم بصحة الفضولي في البيع والشراء كما عليه الاكثرون لصحته في النكاح بالنص والاجماع
ان التحرج والاحتياط فيه اشد ومثله الحاق المربي بالمربية عالمربية لا شيء فاراد بالمربية الواحد
في الاكتفاء بغسل الثوب في كل يوم مرة اذا لم يجد غيره ومنها الحكم بطهارة رماد المتنجس فان النص انما دل
على طهارته رماد النجاسة ومنها العفو عما تنجس بمقدار الدرهم من الدم من الثوب والبدن للعفو عن
الدم وتدقيق في هذا انه غني عن مراعاة التنقيح لدخوله فيما دل على العفو عن الدم نعم الحكم بالعفو عن
المتنجس بالدم من ماء ونحوه لكن في دعوى التنقيح هنا نظر ومنه حكم اكثر الاصحاب بوجوب اشتراط
الامة في غير البيع والشراء من العقود الناقلة كالهبة والصلح ونحوهما لثبوته بالنص فيهما مع عدم
الفرق وخالف ابن ادريس في موضع من السرائر فقال ان الذي عول اصحابنا في تصانيفهم الخلية من
فروع المخالفين وقياساتهم ونطقت به اخبار الائمة ان الاستبراء يجب على البائع والمشتري
ولم يذكروا غيرهما والاصل براءة الذمة والتمسك بقوله تعالى او ما ملكت ايمانكم وكان بذرض ثم خالف الشيخ
وقال العلامة في المختلف بعد نقل خلافه الحق ما قال الشيخ لنا ان المقتضي للاستبراء في صورة البيع ثابت في
غيره وهو العلم باستفراغ رحمها والاحتياط على الانساب والتحفظ عن اختلاطها وان فرق بين قوله بعتك
وقوله وهبتك بحيث يوجب الاول دون الثاني ولا يخفى ذلك على محصل واسند النقل الى كتاب الخلاف
ونسبه الى انه من فروع المخالفين ولعله لم يقف في النهاية على باب السراري وملك الايمان فان الشيخ نص
فيه على ذلك ايضا بل هو نفسه قال في هذا الباب حتى ملك الرجل جارية باحد وجوه التمليك من بيع او هبة

المتنجس

او سبى او غير ذلك لم يجز له وطؤها في قبلها الا بعد ان يستبريها فلعله وقف على شئ لم نقف عليه الاول
حتى صح بكونه من فروع الحالفين قال الحرب بالجملة هذا الرجل يخبط ولا يبالي اين يذهب ويفتري على شيخنا ان
بما لا يحل بعضه سيما كذب اليها لا كثر فيمن صلى الخمس بخمس طهارات واحدة عقيب واحدة منهن
من انه يقضي ثلثا للفجر حاشتين للصبح واربعا للثلث الباقية ينوي بها القريبة عما في ذمته منهن
كما هو الشأن فيمن نسي واحدة من الخمس لا يعلمها بعينها معللا بالتنقيح لاختصاص النص والاجماع بالنسيان
غير انا انما اكتفي بالثلث هنالك فالاكتفاء هنا اولى لانتفاء الصلوة هنا العدد بل عما هنا بلا شرط وهذا
نظير قياس الزنا في نهار رمضان على الوقاع في ايجاب الكفارة فانه كقتل العمد واليمين الغموس ومن هنا
بان لك ما في قول السيد الشريف بعد ان حكى الخلاف في تعدية الحكم الى المسكوت عنه في مفهوم الموافقة هل هو
بطريق القياس ام بدلالة اللفظ ان هذا النزاع لا يجدي له طائل يترتب عليه اثر واي جدوى اتم من هذه و
اي ما ظهر من هذا فاما ما اورد من حديثا بان في دية الاصابع فليس الخطاب بحينئذ خطاب بمفهوم الموافقة في
شئ فان ما لم يذكر غير مقصود منه خطابه ما ذكرا في البيع انه لم يرد بقوله في جواب السؤال عن قطع
اصبع عشرة من الابل ان يبين حكم الاثنين ولا بقوله عشرون في الاثنين حكم الثلثة ولا بقوله ثلثون
حكم الاربعة ولم يرد به اليه علم بين لعليه احضى ما هنالك ان السائل ظن من تكرر الحكم ان قطع الاصبع من حيث
هو علة في العشر وان زيادة القطع علة في زيادة الدية فنفاه ثم نعم ربما يتوهم توجيهه على تنقيح المناط
فان ايجاب الثلثين في الثلثة يقتضي وجوبها في الاربع بطريق اولى وهو قياس الاولوية مع التنقيح وتنوع
بان دلالة قوله ثلثون في الثلث على وجوبها في الاربعة من المنطوق الصريح لاشتمال الاربعة على الثلثة قطعا
وليس من القياس في شئ انما القياس ان توجب في الاربعة اربعين وهكذا وهو غير منقح لانه منصوص على
علته بل بالعلة المستنبطة المحضة عندنا وهذا الذي اراده بقوله ما خفي بالقياس حيث زعم ان قطع
الاصبع من حيث هو علة في وجوب العشر فمن ثم انكر عدم وجوب الاربعين في الاربعة فاما عدم وجوب
الثلثين فيها بعد ايجابها في الثلثة فما يكن بادي بدء لانه نقض المنطوق الصريح لكن نفيها بعد ذلك
دل على ان ايجابها في الثلثة لم يكن على الاطلاق بل مقيد بالشرط عدم الزيادة حيل النفي في الاربعة فقو
على التعقيب ولولا ذلك لوجب التخفيف ووجب اللفظ بكل مطلق عند عدم قيام الدليل على تقييده ان
قلت ما الحكم حكمت باقتضاء الامر بالشئ الامر بمقدمته والنهي عن ضده مع ان ذلك لم يقصد بالخطاب ولم

يعني بها اليك في مفهوم الموافقة بل هو كقياس الاولوية فكيف ما خذتم منه للصحابة بطلانه هنا قلنا بين الحقا
بون واتمامها بمكانة تنقيح المناط القطعي بل التحقيق ان المقدمات التي بيه ما يدل عليها اللفظ بالمحرى
والايماء كقطع المسافة في الحج وقبض السكين والحز في الذبح وامساك القلم والقرطاس والنحو في الكتابة
والخروج من الدار وقطع الطريق الى السوق في اشتراء اللحم واستخراج الماء من البير في السقي وهلم جرا يكاد
يكون المجموع في العرف هو المعنى وكذلك مسئلة الضد فانه وان كان لا ينافي من الامر بالشئ النهي عن
خصوص كل ضد لكن ينافي النهي عن الاشتغال بما يمنع منه وانه يصدق على كل ضد ثم الحق ان جماعة من
المعاصرين ذهبوا الى ان القضية بقياس الاولوية ونحوه ما خطر بقيد الاصحاب لما يعده من قولهم كثير ابقى
اولى والظاهر انهم انما يريدون التنقيح القطعي والتنقيح هنا على طريقتنا وهو القياس المحظور فليت
شعري باي شئ اخرجوه ما دل على حرمة القياس من نص ام بالاجماع ام نحو انه من دلالة اللفظ وكل ذلك لم يكن
فالوجه تنزيل ما وقع من اصحابنا من التعلق بالاولوية على ارادة التنقيح وان لم يكن منقحا اذا قصاء
الخطاء في مثال الجزئي الى الحاصل كلي بل قد صحت العلامة في الحج بعد ان حكى عن ابن ادريس الحكم في خروج
الكلب حيا بنزح اربعين كالميت عملا بالاولوية لعدم النص في الحي وهو ما يذهب الى نزح الكل في غير المنصوص
يعترضه ويقول ان هذا الكلام شرعية تنقيح الاسم مع ان المناط هيهنا منقح كما عرفت قوله والثاني انا
الكلام على مفهوم المخالفة يقع في مقامات الاول في حقيقته وقد بان انه ما دل عليه اللفظ في محل
النطق وكان مخالفا للمذكور ثم هو بناء على التفسير الاول ما كان الحكم فيه غير المذكور مما يخالف حكم المذكور
وعلى الثاني ما ادرك معناه في الموقعية الثانية كان مخالفا في الحكم الاولى المقام الثاني في ثبوته وتحققه
كل من عرف اللغات وخاطب الناس وشهد المحاورات يعقل جيدا انه لو اشتري عباءة سوداء وعمامة بيضاء و
حلة حمراء وتزوج بكرا وعبدا حبشيا ونحو ذلك عطاء ان كان صالحا واضربه ان كان فاسقا ونحو ذلك من
المتكلم ما يفيد عما عدى محل الوصف والشرط ولا اقل من انه لا يحكم فيه بعينه الحكم لان ما عداه مسكوت عنه
يجوز ان يكون الحكم فيه موافقا للمذكور كما زعم النفاة وكذلك اذا قال للعبد انتظرني هيهنا الى الليل
والخميس او اليوم انه ما يأبى انتظاره في غير هذا المكان وتأخره عن هذه الغاية وكذا لو امر بالخروج عن هذا الوقت
فلا وجه لانكار هذه المفاهيم فان قلت انما صرنا نقول ذلك لانه فيما خلا عن العقد ممن تصرف في مال الغير و
نقول له لما اكتب الى المنزل فلا يدل على انك ما تأتي ركوبه بعد ذلك كيف وانت ما تجري قلت انما يصير

الى ذلك لمحل التقييد والا لم يكن للتقييد فائدة والذي بيّن لك على ذلك انك لا تعقل ذلك في الامس تعقله
في الارشاد والوعد كاعطه ان كنت صالحا فان معناه عندنا وعند سائر الناس وان لم يكن صالحا
لم اعطك انه وعد على الصلاح وما عداه مسكوت عنه يجوز ان تعطيه معه ايضا وكلا وكذا تعقل من خطابات
الشرع التكليفية والوضعية وقولك في الالتماس اركب الى المنزل انما جاء تسويغ الركوب بعد فلا خوف قرينة
خارجية من حيث انا وجدناك تلتمس في ذلك وهو يأبى عليه فعلمنا انك انما تعوله وكيف كان زاد ذلك
هذه المفاهيم ودلالة الخطاب عليها من بديهيات اللغات ولا اقل من كون غير المذكور مخالفا في الحكم المذكور
اما انه مسكوت عنه يجوز ان يكون موافقا كما يزعم النفاة فمما لا يلتزم به احد من اهل العرف ولو كان
فانحى ونحو ما يترائى في بعض المقامات من عدم الدلالة فانما هو من قرائن خارجية الخطاب نحوهذا به بيلا عنا
نصرف عن القرينة والكلام انما هو في الدلالة مع قطع النظر عن القرينة الخارجية وتلك شبهة القوم وهنا
حيث الاجمالي والتفصيل فيما يأتي ان شاء الله المقام الثالث في انه انما هو لا ربية في الاحكام او تنصيصه
انتفاء الحكم فيما خلا عن القيد مثال الحكم المذكور في قوله اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا سببية الكرية لعدم
حمل الخبث وما نفيتها من الحمل والمفهوم ان تلك السببية ما انتفيه منتفية عن غير الكرية وكذا التكليفية
حيث لا يقتضي الخطاب الا امر ولعل كان لاباحة كما في قوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا واذا تطهرن وكذا
اذا صرح بالوجوب والندب كما نقول ما كان كذا وجب كذا او ندب فان المنافي انما هو نفي الوجوب
او الندب عنه انتفاء الشرط وان تضمن الاول طلبا وثبوتها والثاني التسويغ انما الكلام فيما اذا كان
المقيد هو الامر ولم تقم قرينة على ارادة الاباحة بان الطلق فنزل على الوجوب او قامت قرينة على الندب هل
المفهوم فيه عدم الوجوب المفهوم فيه عدم الوجوب على ان غير المذكور ليس بواجب او عدم الطلب او عدم
الجواز او ان غير المذكور غيره مطلوب او محض غير مباح فلان الطلب لعدم الامر لما كان متناولا للاذن
الثلثة حالة نجوع التقييد الى كل منها والظاهر المتبادر هو الثالث وهو المعروف من الناس نصاد
الى الاول نظرا الى ان المقيد انما هو مدلول الصيغة وهو الايجاب وقياسا على قولنا اذا كان كذا وجب
كذا والتبادر انما هو في العرف بين المقامين عرفا واضح غير ان المقطوع به هو الاول ولو
قيل بالثاني لكان وجها فان ظاهر الصيغة الطلب والتعليق عليه الايجاب خير ما النهي فالمنافي عدم
التحريم الا الايجاب كما ظن المقام الرابع في ان الدلالة عليه هل هي لفظية اي انه يفهم من الخطاب عرفا ذلك او

عقلية بناء على انه لما لم يظهر لهذا التقييد فائدة غلب على الظن انه انما جيء به لذلك والا لكان عبثا قضا
لحق الكلمة وان المفهوم لازم للمنطوق كما ظن بعضهم حيث زعم في نحو اعطه ان كان صالحا ان المنع من اعطاء
الطالح لازم للامر باعطاء الصالح قال ونحو ثم عد دلالة المفهوم من الالتزام والظاهر هو الاول فانا نعقل
المفهوم من دون ملاحظة الى مراعاة الحكمة ولو كانت عقلية لتوقفت عليها ودعوى التلازم ممنوع المنع
وحيثيته خطاء بل التحقيق انها وضعية وان الصيغ التركيبية كصيغة تعليق الامر على الشرط مثلا
موضوعة للدلالة على هذا المفهوم وطريق العلم بهذا الوضع تبادر هذا المفهوم منها ولا يرد انه لو كان كذلك
من المنطوق لان الوضعي اعم من المنطوق في الاصطلاح ما كان الحكم فيه على مذكور والمفهوم منهما ما كان على
غير مذكور وكان الحكم ايضا غير مذكور وان صار الخطاب به لعلمه بالوضع القانوني بل ربما قيل ان ان
موضوعة لذلك كما ان لو موضوعة للدلالة على انتفاء شئ لانتفاء آخر ولولا على انتفاء شئ لوجود آخر و
الفرق بين المقامين واضح وحرثم وقع الشك في ان ذلك دونهما وليس في هذا البحث يثبت الدلالة طائل
المقام الخامس في تعدادها وتسامها وقد ذكر الملم منها ستة هي اكثر فان منها مفهوم اللقب ومفهوم الحال
والتمييز والمعمول للابتداء او والتعليل والاستعلاء وسائر معاني الحروف والجملة كل قيد مفهوم وذلك
كالحج من هنا واذهب ملكا مع زيد واعطه تقربا واداء اليه على ذرى الاشهاد واشتر لنا رطلا انيا الى
غير ذلك والسادس في الكلام على الحجية وقد تعرض الملم لهذا قوله الاول مفهوم الصفة علم انهما انما
يريدون من مفهوم الصفة ما يفهم من التقييد بها ولا يتم ذلك الا في المجي بالموصوف والصفة معا فان اقتصر
على الصفة كان من الصالحا كان من مفهوم اللقب كما نص عليه غير واحد والذي يدل على ذلك انهم لا يشترطون
في مفهوم اللقب الجمود وكثيرا ما يشتبه هذا ثم اعلم ان الوصف اذا كان لتمييز المسمى عما يشاركه في
الاسم دون تقييد الحكم كان الموصوف مع صفته بمنزلة الاسم الخاص فلذلك يكون من مفهوم وصف بل من
اثبت للقب مفهوما قال به وجعل فيه نحو ما قدمه الشيخ على مفهوم الوصف وكثيرا ما يشتبه هذا
والذي عليه ويجئ لهما تتمة في اللقب قال بيان ذلك الله تعالى وقد شحر العميدي حيث قال في عنوانه الخلاف
في الخطاب الدال على حكم متعلق باسم عام مقيد بصفة خاصة فكان هذا اشارة الى كلا الامرين وفي
شرح الشرح ومما يجب التنبيه له ان المراد بتخصيص الوصف ما يفيد نقض الشيوع وقصر العام على
البعض لا مجرد ذكر الصفة لموصوف فلا يرد ما يكون للمدح او الذم او التأكيد ونحو ذلك على ما توهم صاحب

التنقيح وفيه ايضا ان مفهوم الاسم المشتق الدال على الجنس مثل لا تبيعوا الطعام بالطعام راجع الى مفهوم الصفة فان المراد بها ما هو اعم من النحوي قلت ولا يناقض هذا ما قدمناه لانه انما اراد بالاسم ما يقابل الوصف ولما كان مشتقا كان ما يفهم منه باعتبار الاشتقاق بمنزلة الوصف فكان في التقييد به مع جامدية مفهوم وصف بخلاف ما يدل على الجامد وفيه ايضا عن الامام في البرهان ان جميع جهات التخصيص راجعة الى الصفة فان المعدود والمحدود موصوفات بعددهما وحدهما والمخصص بالكون في زمان ومكان موصوف بالاستقرار فيهما

قوله الثاني مفهوم الشرط المراد بالشرط هنا ما دل على الاشتراط ادادة كان ان وكان وغيرهما من الالفاظ او غير الفاظ كما علم ان شرطا فكذا والثاني صريح في التعليق والتوقيف حتى يكون شرطا الصناعي شرطا في الواقع ولو بجعل المتكلم كما تقول ان طلعت كان ساكنا او ضربته ان كان فاسقا قال تعالى واذا تطهرين فأتوهن واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا واكثر ما تستعمل في التسبيب العلي حتى يكون شرطا سببا وعلة وجوبها كما تقول ان كلمتني ضربتك وان ضربتني قتلتك وان دخلت الدار فانت طالق وان شفيت فانت حر قال تعالى لئن شكرتم لازيدنكم واذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وقال ومن يخرج من بيته مهاجرا الى اخر الاية ومن يقتل مؤمنا متعمدا الاية وقال الحاجبي في ذلك مما لا يحصى كثيرة تحقق ابن الحاجب والفخر الرازي لم يذكرا للنحاة معنى غيره قال ابن الحاجب كلم المجازاة تدل على سببية الاول ومسببية الثاني وقال الرازي الشرط يدل على علية ما اقترن به للحكم المعلق عليه وقد يحتمل معنيان على الاشتراط اللفظي اولا حقيقة في الثاني ومن ثم خصها ابن الحاجب بالثاني لكن يكفينا ان فيما تجرد عن القرينة تحمل على السببية اما على الاختصاص فلا اشكال او اما على الاشتراك فالغلبة كالاعلام والغلبة اقام وقت هنا فنقول المفهوم انما هو لما استعمل في التعليق واما التسبيب فلا مفهوم له فان جعل الشيء سببا لا يقتضي المنع من سببية الغير مع انهم لا يفرقون فيما اشتهر على الاطلاق ومن ثم نفى على الاطلاق حكم لنا باهل الاستدلال العرف ثم اشتهر بينهم الاستدلال على انتفاء الحكم بالملاقاة بقولهم اذا كان الماء قدر كر لم يحمل خبثا وعلى وجوب الطهارة بغيرها بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة الاية ثم يستدل بانتفاء ما جعل سببا وعلى وجوده في الخارج على انتفاء السبب وعدم وجوده كما استدل هشام بن الحكم على ان الحكمين في صفين لم يريدا اصلاحا بقوله عز من قائل ان يريدا اصلاحا

اصلاحا يوفق الله بينهما قال فلما اختلفا ولم يكن اتفاق على امر واحد ولم يوفق الله بينهما علمنا انهما لم يريدا اصلاحا وليس ذلك من مفهوم الخطاب بل من مراعاة ما في الخارج بجامع العلم بالسببية ومن الاشتباه عد هنا في مفهوم الشرط كما وقع لصاحب الحدائق حيث استدل على حجية مفهوم الشرط بحديث هشام كيف وهشام لم يتعلق بما افهمه الخطاب من حكم غير المذكور بناء على انه تعليق فان مفهوم التسبيب مساو لها اعني ان الحكمين اذا لم يريدا اصلاحا لم يوفق الله بينهما وكيف ينقض ذلك على المقصود حيث ان الحكمين لم يريدا اصلاحا وهو لم يقل انه لم يوفق بينهما لم يريدا اصلاحا ولا تلازم بينه وبين ما نحن فيه من الشرطية وانما ذلك من هشام استدلال بانتفاء المسبب على انتفاء السبب وانما تعلق بالاية لانها دلت على السببية ولعل من انكر حجية مفهوم الشرط دون غيره بنى على ان التسبيب هو الحقيقة فلا ينزل على غيره او انه هو المشهور الشائع والفرد الحقيق بالحمل على الاغلب فلا مفهوم شرط عنده الا تلاق وحينئذ الكلام يعطف ضمن التعليق ولو بالقرينة هل مفهومه حجة ام لا وقد بقي علينا هنا كلام ان ما ادعيناه من عدم فهم الاختصاص السببية في الجزء الاول كان مما يتزاعنه عند تحقيق النظر فان السببية والسببية بكون المساق يادى بهما انتفاء الثاني بانتفاء الاول كالاستثناء من الاثبات واستوضح ذلك من قولك ان جئتني جئتك قيامه سببا لقيامك وقلت له ان تمت قمت دان تخرج اخرج كيف يتساق منه انه اذا لم تقم لم تقم وان احتمل على بعد كونه مسكوتا عنه كما يقول ابو حنيفة في الاستثناء والمدار على ما يتساق اولا ولم يبين تفاهم اللغات على التدقيق وفيه نظر كان هذا الذي توهمه انما يجيء من خارج وذلك انه لم يكن يريد القيام والخروج وانما يقوم لقيامه ويخرج لخروجه وقد جعل فعل صاحبه سببا لفعله فلا ريب انه اذا انتفى فعل صاحبه انتفى فعله لانتفاء كل سبب عنه سببه وليس يجيء ذلك في مفهوم الخطاب

قوله الثالث مفهوم الغاية الكلام على مفهوم الغاية يقع في مقامين الاول هل الغاية اعني مدخول الى وحتى داخلة في حكم ما قبلها ام لا وان كانت من جنسه او كانت منفصلة بالمفصل محسوسا او لا وقد تقدم القول ان الغاية كما تطلق على اخر الشيء وما به تمامه تطلق على حد الخارج عنه وكذا ادواتها تستعمل في كلا الامرين وحصل النزاع لانا اذا لم تقم قرينة على الدخول او الخروج كما في المرافق ولو عيل من خمسة الى عشرة وبعتك من هذا الحبل الى ذلك الحبل وحفظت القران من اوله الى اخره وعلى الثاني كما في الصيام الى الليل وحتى يطهرن وحتى تنكح زوجا غيره وهذا النزاع بين اهل العربية والحق الذي عليه

محققوهم كنجم الائمة الخروج مطلقا لتبادره عند الاطلاق كما في ركب من هذا الفرسخ الى الخلد وكفى به شاهدا والاحتمالات الاربع جارية في مدخول من غير ان التقدم مجموعه ههنا على الخروج وهو غير موجب لما المقتضى

الثاني ان تقييد الحكم بالغاية هل يقتضي نفي الحكم عما بعدها حتى يكون الخطاب المشتمل عليها بمنزلة خطابين اولا حتى يكون ما بعدها مسكوتا عنه ابوا بين الحكام الخمسة قولان وهذا بين الاصوليين ثم ان كان مراد من يذهب الى خروج الغاية بالخروج عدم الدخول حتى يكون مسكوتا عنها كان حكمها حكم ما بعدها وان اراد به نفي الحكم السابق عنها حتى يكون محكوما عليها بنقيض الحكم السابق لم يحتج الى ذلك امكن ان يقول هنا بقول بمفهوم الغاية وظاهر العضدي ان النزاع في الغاية نفسها لا فيما بعدها وهو خطاء قال في الحكام اختلفوا في الخطاب اذا قيد الحكم بغاية كما في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وقوله حتى يعطوا الجزية عن يد تنتهيا كثر الفقهاء وجماعة من المتكلمين كالقاضي ابي بكر والقاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري وغيرهم ان ذلك يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية وخالف في ذلك اصحاب ابي حنيفة وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وهو المختار ودهنا نقضه

قوله الرابع مفهوم العدد الخاص اه فيه بالخاص احتراز عن غيره كالجمع ونحوه مما يدل على مرتبة معينة كاعطه دراهم او كثيرا منها او عدة منها لضعفه لانه ثم العدد بمنزلة موصوف وصفه فاذا قيل اعطه عشرة دراهم كان بمنزلة ان يقال اعطه دراهم بجملته العشرة فلو لم يرد خصوص هذا المقدار لا ازيد ولا انقص لقيل دراهم فكان بمنزلة ان يقال لا ازيد ولا انقص وهو المفهوم عنه انما شاع وليس بتلك الدلالة فان قيل دراهم عشرة كانت ابلغ كان مفهوم يدل وهو قريب من مفهوم الوصف فلا فرق بينهما والا ان العقيد هنا الصفة وههنا اسم ومن الناس من زعم انه انما يدل على سلب الحكم عن الزائد وهو الذي ذكره المصنف والوجه انه ان لوحظ ولعتبر فيقتضي نفي الحكم عن الناقص ايضا لاستواء نسبة ما زاد وما نقص اليه فان كلا منهما مغاير له فتعليق الحكم به بخصوصه يقتضي سلبه عن كل ما غايره ودخول الناقص في الزائد لا يقتضي تعلق الحكم بالناقص مع الوصف العنواني لان الداخل انما هو ذاته والنعت بعنوان ذكر العدد نفي الحكم عنه انما هو الناقص مع الوصف لا هو بذاته وفي المقيسه فان قلت النهي عن الناقص منطوق كالنهي عن ترك الفرد قلت المنطوق في قولنا اعط عشرة الامر باعطاء العشرة فاما النهي عن الزائد والنهي عن اعطاء ما دونه

ذلك

ذلك فمفهوم يعقل من تعليق الحكم على الوصف العنواني واشتمل على نفي هذا المفهوم باختلاف شأن التعليق على العدد بحسب المقامات فرب مقام يقتضي انسحاب الحكم الى الزائد ولخر الى الناقص ولخر يمنع من ذلك وتحقيقه ان تعليق الحكم على الوصف العددي اما ان يكون بشرط عدم الزيادة والنقيصة كما هو مقتضى التعليق على الوصف العنواني او بشرط عدم احدهما بحسب المقام او لا بشرط اصلا وكيف كان فالحكم اما تكليفي او وضعي فان كان الاول اعني ما كان بشرط في الجملة كما في غسل الصبح ركعتين والظهر اربعا وتزوج اربعا واعط عشرة كان المنع من الزائد والناقص في الاولين والزائد في الثالث والناقص في الرابع وكذا الكلام في النهي تحريما او كراهة فربما علق على عدد خاص بشرط عدم الزيادة والنقيصة فيقتضي انتفاء الحكم عن الزائد والناقص كما يقول لا تاخذ ثلث عشر ولا تخرج يوم الثالث عشر وانت انما تنهى عن خصوص هذا العدد لشؤمه دون ما زاد او نقص وربما علق عليه بشرط عدم الزيادة فقط او بشرط عدم النقيصة فقط بحسب المقام وان كان الثاني اعني ما كان لا بشرط اصلا كان تعلقه بعينه وانت مخير كالامر النقيصة والزيادة كما تقول اذكر في الركوع والسجود ثلثا فقد يكون الاستحباب مشروطا بعدم النقيصة في الجملة فهذا مما لا يكاد يتفق له مقام يقتضيه فان العقلاء لا يذكرون عددا بخصوصه الا وهم يراعون عدم الزيادة والنقيصة او احدهما لكن التحقيق ان اخذ العدد لا بشرطها انما يعقل في جانب الزيادة دون النقيصة لانتفاء تحققه وكذا الكلام في الحكم الوضعي كجعل العدد سببا او شرطا او مانعا كما جعل نكاح الاربع سببا لحرمة ما زاد وما نقص منه وشهادة الاثنين سببا للحكم في السعة وشرطا في وجوب الجمعة فان اخذ لا بشرط كما في الامثلة المذكورة سرى الحكم اعني العلية والشرطية والمانعية فيما زاد لاشتماله على العلة والمانع والشرط دون الناقص لانتفاء ذلك فيه وان اخذ بشرط كما اذا جعلت اتيان العدد بعدد معين سببا لعتقه او شرطا له او مانعا منه فان الحكم ح ينتفي عن الزائد والناقص لانه قد اخذ في العلية والمانعية خصوص العدد ولقائل ان يحتج للحكم الى ما زاد وما نقص المبنى على اخذ العدد لا بشرط انما جاء من القرائن الدالة على اخذه لا بشرط وكلامنا انما هو في تعليق الحكم على العدد من حيث هو مع قطع النظر عن القرائن الخارجية هذا والعميدي بعد ان حكى القول بمفهوم العدد عن قوم وانكاره عن اخرين قال والمحققون فصلوا

قوله الخامس مفهوم الحصر الحصر طرق يتأدى بها منها العطف بلا وبل ومنها ما والا ومنها انما ومنها تقديم المسند اليه ومنها باللام ومنها تعريف المسند ومنها تقديم ما حقه التأخير مع التعريف كعكسه في زيد وربما علم مع التنكير ايضا كقائم زيد ومنها توسط ضمير الفصل والكلام في دلالتها

مفهوم الشرط
مفهوم الغاية
مفهوم العدد
مفهوم الحصر

على الحصر الا انه شئ من القول فانما والذي يقطع عليه بالبطلان تتبع استعمالات الفصحاء وحكايتها الائمة
النحو والتفسير وما نقلوا به من قولهم انما الزكاة في التسعة مع عدم انحصاره فيها بالاجماع ان صح فيجاز
في التاكيد للقرينة مع احتمال ارادة المبالغة كما في لا عالم الا زيد لشدة ما يقع فيها من الربا على ان ابن
عباس عليها في الفرعية كان متعلقه في ذهابه الى نفي الربا من غير النسيئة يعني الخبر ولا في الثاني الا ما وقع
لابي حنيفة واصحابه من الخطاء ومنا الفضل ورد اللغة ولا في الثالث وكذا الرابع والخامس على ما هو المعروف
بين اهل المعاني فان النقل عن نحو العالم زيد والشجاع عمرو والكرم في العرب والائمة من قريش وزيد
العالم وعمرو الشجاع ارادة الحصر النهاد وا قوم شاهد وفي تتبع مواقع استعمالهم من كلام الفصحاء
ما يذهب بالريب ولا يرد عليك جعل اهل الميزان نحو المنطلق زيد في قوة الجزئية اي بعض المنطلق زيد
فانهم انما يأخذون بالاقل المتيقن على ما هو قانون الاستدلال وكلامنا فيما يعقل من الخطاب في
المحاورات ولذلك لم يتوقف منا اهل المعاني قال في المفتاح المنطلق زيد وزيد المنطلق كلاهما يفيد
حصر الانطلاق على زيد وربما استدل على ذلك بان انتفاء العهدية الخارجية والذهنية بانتفاء
ما يدل عليهما اقتضى حمل اللام على الاستغراق والطبيعة وحملهما او الحمل عليهما بهو هو يقتضي
اتحادهما بالموضوع والمحمول وذلك يستلزم الحصر بخلاف ما لم يعرف كزيد عالم فانه اتحاد فرد ما صدق
عليه عالم حيث ان يقتضيه حمل الاشتقاق لا يستلزم اتحاده بكل ما صدق عليه الا بينا على حتى يلزم الحصر
هنا بخلاف اتحاده بالطبيعة بالجميع وربما قيل ان تنكير المحمول يعني انه مفهوم قائم اعني طبيعة الفرد
المنتشر فيلزم الاتحاد بالجميع والتحقيق ان حمل النكرات انما يكون بالحمل المتعارف المبني على الاتحاد في
الخارج والتغاير الحقيقي في المفهوم بان يراد من الموضوع الذات وما صدق ومن المحمول المفهوم على ان يكون
الموضوع مصداقا من مصاديقه فاذا قيل زيد قائم فالمراد ذات زيد موصوف بقائم ومصداق له وهذا
بخلاف حمل المعارف كزيد ابو عبد الله فانه انما يكون بالمتواطي المبني على الاتحاد في الخارج والمفهوم الا
بالعنوان كما في المترادفات واما الطرق الاخر فقد ذكر ايضا في طرق الحصر وحمل اولها بان العدول عن
الترتيب الطبيعي يدل على ان الغرض نفيه عن الغير ورد بان التقديم كثيرا ما يكون للاهتمام خصوصا مع
التنكير فانه لا يكاد يشعر على ارادة الحصر نعم تكثر ارادة الحصر مع التعريف تقول اخو زيد عمرو ومصداقه له
صداقة عمرو وصديق زيد وصديق عمرو زيد الا انه بلكان يكون هو المتبادر وقد حصله معنيه بمكانه

العالم

العالم زيد وقال انما اختلاف في افادة الحصر بين علماء المعاني فان قلت صديق غايب لعمرو من بني فلان افاد الحصر
ان لا صديق له صادق وغلام غيره بني فلان وكذا افادة الحصر بتعريفه المسند اليه كما في الكرم في العرب وكان
قد قلت المصادق على غايب او من بني فلان واما الثاني فضعف الخبر بمنزلة مفهوم اللقب في الطلب فانه ثم
ثم نعم هو في التعريف اقوى ثم الحصر يتضمن حكمين ايجابا وسلبا وقد اجمعوا على ان الطريق الاول يدل
عليهما بالمنطوق وكذا الثاني عند الاكثرين وربما قيل ان دلالته على السلبي بالمفهوم من حيث ان السلب
حكم على غير مذكور بخلاف الايجاب وسموه بمفهوم الاستثناء ومن ان الملحوظ في ماهية المفهوم عدم
ذكر الحكم والمحكوم عليه معا لا عدم الثاني فقط على انه ينبغي له ان يخص الكلام بالمفرغ كما قام الا زيد
دون غيره كما قام القوم الا زيد لذكر المحكوم عليه فان قلت اقصى ما في الاستثناء المفرغ حصر الحكم في
المستثنى وذلك يستلزم سلبه عما عداه فكان مفهوما لعدم التصريح به وانما جاء بطريق اللزوم قلت فرق
بين قولنا القيام منحصر في زيد وقولنا ما قام الا زيد فانه على معنى ما قام احد الا زيد واعراب المستثنى في مثله
تابع لمجرد صناعة تكييف ومقصد في الاستثناء فلا بد من ادخال واخراج وهو انما يتم بنسبة الحكم الى الكل
ثم اخراج البعض كما هو الطريقة في كل استثناء وزعم شارح الشرح ان المفهوم في مثل لا عالم الا زيد اثبات الحكم
للمستثنى وهو بين لان المحكوم عليه مذكور قال كما نصوا ولا يخفى ان في مثل لا اله الا الله المفهوم هو ان الله
اله ونفي الالهية الغير منطوق وانت تعلم ان اثبات الالهية لله تعالى ونفيها عما سواه كلاهما منطوقات
كما نص عليه المحققون واختلفوا في انما فقيل ان دلالتها عليهما منطوق فان الواضع وضعها لذلك وقيل
ان دلالتها على سلب الحكم عن غير المذكور مفهوم والتحقيق انها انما وضعت للحصر في المذكور وهو يستلزم سلب
الحكم عن غير المذكور فيكون مفهوما كما عليه المحققون وتفسيرها بما والا لا يستلزم التساوي فان غاية
الحكم في انما قام زيد المذكور حتى انما قالوا الله على انحصاره فيه ثم الانحصار يستلزم سلبه عما سواه وعليه
بنوا تفسيره بما والا فكان تابعا للحصر وهذا بخلاف ما قام الا زيد فانه نفي ان الحكم المذكور نفيا اعني نفي القيام
انما هو للمنوي اي ما قام احد ثم جي بالا للاخراج زيد واثبات نقيضه له وبالجملة نحو لا تنقل من نحو انما قام
زيد الا ما تنقل من قولنا انحصر القيام في زيد ثم رايت شارح الشرح يقول في الرد على الحجاج الا وانما بعدم الفرق
بينهما وبين ما والا انا نسلم عدم الفرق بين انما الحكم الله وبين ما الحكم الا الله بل نفي الغير في الاول مفهوم وفي
الثاني منطوق وحاصله ان قولنا انما انا تميمي بمعنى تميمي انا لا بمعنى ما انا الا تميمي لنا وانما قام زيد بمعنى زيد

القائم لا بمعنى ما قام الا زيد هذا كلامه ومحصله ما قلنا فان قلت الحصر مركب من امرين اثبات الحكم للمحصور
فيه وسلبه عما عداه ونسبة ما دل عليه اليهما على حد سواء وهذا الذي يراد من قال ان دلالتها عليهما منطوق
لانها وضعت للدلالة عليهما معا بل غاية ان قولنا قام زيد كما في اثبات الحكم المذكور ما يحتاج الى انما ينفي
الحكم عما عداه قلت ليس الحصر الا جعل المحصور في المحصور فيه ولما هذه في المحصور غاية ما هنالك ان الجعل
والاحاطة يستلزم انتفاءه عن الغير وهذا واضح والذي يتاصل الشبهة من يحقها ان الحصر في الرابع
والخامس يتحقق قطعا مع ان دلالتهما على سلب الحكم عن غير المذكور من المفهوم اجماعا وربما استدل على كون
دلالتها على السلب من المفهوم بصحة انما قام زيد لا عمرو وامتناع ما قام الا زيد لا عمرو ومحصله ان السلب لما
كان مصرحا به في الثاني امتنع التصريح به ثانيا بخلاف الاول فانه لما لم يصرح به جاز التصريح به بعد ذلك للتعد بان
صريح النفي والاستثناء ويتعلق عند اصحاب الخاطب على الاكثار بخلاف انما واما الاربعة الباقية فمما لا ينبغي
ان يرتاب في ان دلالتها على السلب بالمفهوم اذ لا نطق بالنفي اصلا ثم ان عادتهم جرت ان يريدوا بمفهوم
الحصر هنا ما يفهم من نحو العالم زيد وزيد العالم وبالجملة ما عدا الثلاثة الاول وربما يسمون الثاني بمفهوم الاستثناء
والثالث بمفهوم انما كما وقع في النهاية وغيرها ولا مشاحة على ذلك لجريه على الاصطلاح قوله السادس مفهوم الزمان
والمكان الخ لما كان مدرك المفهوم هو التقييد كان لكل قيد مفهوم ومن ذلك التقييد بالزمان والمكان
ودعوا عليه ما اذا قال عليك ما به فقال المدعي عليه لا يلزمني اليوم او ههنا اذا اخذنا كان ذلك منه اقرارا
وكذا اذا قال بعته مني او ديوم الضحى فباع في غيرهما لم يلزمه العقد ومنه مفهوم الحال كاسقه ما شيا وامنعه
راكبا ومفهوم الابتداء كاخرج من هنا وابتداء من هنا ومفهوم المعية كاخرج مع زيد ومفهوم التمييز كاشتري
لنا رطلا زيتا وانتهب راكبا واعبدوا الله مخلصين له الدين وربما عد منه مفهوم العلة كاضرب اليتيم
للتاديب لا للاهانة وقم له اجلالا واعمله تقربا الى الله تعالى ومفهوم البدل كلا من كل كما ادعوا في جلا
زيدا واعطه دراهم عشرة او بعضا من كل كالرغيف ثلثا او اشتماله كانظر الجبة يدا كانه وفطنته
ومفهوم التاكيد كاضرب نفسه واهو زيدا زيدا والتحقيق ان ما لم يكن قيدا للفعل كالتاكيد بقسميه
والبدل باقسامه فليس من هذا الباب بل من القسم الاتي وخذ دراهم عشرة من العدد ومفهوم منه بدل
البعض واما التعليل باللام وبغيره فان اريد به ان يكون هو الداعي كاعمله تقربا واضربه للتاديب فان اريد
الثاني
مجرد الترتيب كقم اجلالا لا على معنى معظما ولا يقع الاجلال لم يفهم الا منه في الاول يكون قيدا للفعل بخلاف

وكذلك

مفهوم الزمان والمكان

وكذلك ساير معاني الحروف وبالجملة فالمدار على قصد التقييد فتامل وقد مر قول الجوابني في البرهان ان
جميع انحاء التخصيص راجعة الى الوصف وعند قوم في المفاهيم ما يبتني على مجرد الذكر فحكوا انتفاء الحكم عما لا
يتناوله الاسم وسموه بمفهوم اللقب من حيث ان مدركه ذكر الاسم ليس الا ولقب الشي اسمه وقد رد الى
التقييد من حيث ان الاسم الخاص قيد في العام كزيد في رجل ورجل في انسان فاذا قال ادع لي زيدا قيل لو
كان مما يحو عن زيدا يفهم لقال ادع لي رجلا ولو قال رجلا قيل لو كان مما بين عن النساء لقال انسانا ولكن
في اصحب زيدا وخذ من عمرو لم يفرقوا بين كون الاسم المخصوص بالذكر جنسا كلا تبع الحيوان او نوعا كلا
تبع الانسان او شخصا كاصحب زيدا اسما كان او وصفا كلا تصحب فاسقا ولا تركن الى الظالم وكثيرا ما
يشتبه هذا بمفهوم الوصف وهذا كما زعموا ان عدم التبيين عند خبر العدل انما جاء من مفهوم الوصف وليس
كذلك وانما هو مفهوم اللقب واي فرق بين ان تقول ان جاءكم زيد فتبينوا وان جاءكم فاسق اذ احدهما
يكون مفهوم وصف لو جي بالوصف قيدا ولا يتم ذلك الا مع ذكر الموصوف كان تقول لا تتخذ صاحبا فاسقا
ولا تركن الى رجل ظالم وان جاءكم رجل فاسق نعم اذا كان وصفا انضم الى مفهوم اللقب الاشعار بالعلية لمكان
ترتب الحكم على الوصف المناسب فتقوى الدلالة التعاضد وحجتهم في ذلك ظهور اختصاص الحكم من التخصيص
بالذكر في بعض المقامات كاصحب زيدا وخذ من عمرو وفي قول النخاس مالك وبيع الناس لا تتخذ الناس مكسبا
وانه لولاه لم يكن للتخصيص بالذكر فائدة واشتهر عنهم التعلق بان ما اذا قلت لمن تماريه ليست امي بزانية
دل على ان امه زانية بذلك ومن ثم رتب عليه مالك واصحابه القذف ويرد على الاول انه انما جاء من خصوص
المقام لا من الذكر كما هو المدعى وعلى الثاني انه انما خص بالذكر لتعلق الغرض به دون غيره واي فائدة اعظم
من الاعراب عما في الضمير ولم يؤت بقيد زائد كالشرط والوصف والغاية كي يقال ان المقيد حمله على متعلق الحكم
فلا بد للمقيد من فائدة وبالجملة فالمفهوم انما يعتبر فائدة حيث لا فائدة غيره ومن ثم ما ظهر للشرط او الوصف
او الغاية او غيرها فائدة سوى المفهوم اهملناه وهذا لا يتحقق في اللقب منتف اذ لو طرح لاختل الكلام
لم يتبين ذلك المراد فان قلت هذا جار في القيد ايضا فان الارادة انما تعلقت بالمقيد لم يتبين ذلك الا بذكر
القيد فكان ايضا للاعراب عما في الضمير فكيف صار ذكره دليلا على نفي الحكم عما سواه وزعم انه لولا ذلك لم يكن لذكره
فائدة قلت بون عظيم بين المقامين كيف ولو التقييد عند من لا يقول بالمفهوم يكون عبثا من حيث انه بمنزلة
سواء نفيه عن المقيد المقيد في الحكم وهذا بخلاف الاسم فان العبث فيه منتف فان قلت اي فرق بينهما ان تدل على

الشي المعين باسمه الذي يخصه كادع لي زيدا حيث لا اشتراك وبيجان تقع اليه عند عروض الاشتراك ما يعينه
ويميزه عن غيره مما يشاركه في الاسم ولم يتعلق به غرض كان تقول ادع لي زيدا التاجر او ابن فلان او ابا عبد الله
حتى يتعين ان الثاني يدل على نفي الحكم عما سواه دون الاول مع ان الغرض في كلا المقامين انما كان بيان
الشخص المعين ان كان بمجرد ملاحظة الوصف حتى لو قال ادع لي زيدا في قوة قولك ادع الرجل المسمى بزيد
قلت الوصف متى سيق للبيان المسمى ورفع الاشتراك العارض كما هو الغالب في وصف الاعلام كان هو
مع الموصوف في حكم الاسم الخاص ولم يكن له مفهوم سوى مفهوم اللقب اعني ما يقتضيه التخصيص بالذكر
عند من يقول به انما يكون للوصف مفهوم اذا كان للتقييد كما في وصف النكرات كادع لي رجلا تاجرا
والفرق انك في نحو ادع لي زيدا التاجر تقول ادع لي ذلك الشخص وفي هذا تقول ادع لي رجلا موصوفا
بهذه الصفة واهل العرف يعقلون من هذا انك ما تأبى غيره بخلاف ذلك اللهم الا ان يقوم ما يدل
على ان المراد بالوصف حينئذ التقييد وانه كان صالحا فالحال حينئذ اظهر من ان يخفى اما الدقة في هذا واما العلة
فيه حيث انه ملائم للذكر المعين فكان بمنزلة صفة وموصوف كصالح الرجال العشرة وراهم كبدراهم عشرة
وان كان الثاني فاهل كاهو واما الثالث فالتعريض انما جاء من قرينة الحال لا من الاقتصار على ذكره فانا لا
نعقل الاختصاص من نحو انا محمد كبيره ومن لم انقض الرمي حين تبادله ولو كان منشاؤه من التخصيص بالذكر
لكان رميا لكل من لم يذكر واحتج النفاة بان اثبات هذا المفهوم يستلزم المحال في بعض المواد كما في زيد موجود
ومحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم لاستلزام الاول نفي وجود غير زيد ومنه الواجب تعالى والثاني نفي رسالة غيره
بل يستلزم ان يكون الكلام كله الا ما ندر كذبا او مجازا من باب استعمال اللفظة في بعض ما يدل عليه فان
الماعاذ اكلت ضربت او كلت او شربت او زيد قائم او قاعد او عالم او جاهل او طويل او نحو ذلك اقتضى
على القول بمفهوم اللقب نفي الخبر عن كل ما عدا المخبر عنه وحصر المخبر عنه في الخبر وبالجملة يلزم ان يكون الخبر
كله طريق حصر المخبر في المخبر عنه وبالعكس وانه لغريب وان الاتصاف للضبار في اصلها لا يعبا استعمالها حال
غيره والعلم بانتفاء ما عداه من الاحوال جعلت كلها باطلا بالفروق من اللغة ورد الجيب عن هذا بتخصيص
القول بالمفاهيم في غير الاخبار فيعترض بلزوم ذلك في مثل اعتقد رسالة محمد ووجود الجنة والنار
واعلم ان زيدا قائم ونحوها ثم دفعا بجابه تقييد الخبر بالامر بالعلم والاعتقاد لا يخرجه عن الخبرية و
الحق ان الاقتصار على الذكر من حيث هو لا يدل على نفي ما عداه الا بمعونة المقام وان مدار الافهام على التعيين

كما عرفت

كما عرفت ثم الحق ان مفهوم الغاية لا يختلف بحسب الاخبار والطلب وكذا مفهوم الحصر كالعالم زيد وبالعكس
فلا يكون دالا في الخبر وكذلك مفهوم انما اللهم الا ان يكون المطلوب هو العلم به وهذا بخلاف مفهوم الوصف
وكذا اللقب عند من يقول به لكن حكى السيد في الذريعة ان جماعة من اهل العلم استدلوا على ان غير الماء لا
يطهر بقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فنفوا الحكم عن غير الماء مع تعلق الحكم بالاسم ولا وجه له الا اعتبار
مفهوم اللقب ولو في الخبر ثم ردهم السيد وقال ان هذا خطاء في اللقب ثم قال ويمكن ان يكون تعويلهم في ذلك
على ان الاسم فيها يجري مجرى الصفة لان مطلق الماء يخالف ما فيه فلجريه مجرى كون الغنم سائمة وعالفة
وكيف كان فالمدار على التبادر وهو انما يتحقق حيثما قلنا ومما ينبغي ان يحرر في سلك المفاهيم ورود
النفي على المقيد فانه يدل على ثبوت المقيد وهي قاعدة توجه النفي الى القيد الاخير وهو القاعدة التي
اوصى بالمحافظة عليها شيخ ارباب المعاني الشيخ عبد القاهر الجرجاني هذا وقد ذكروا ان لاعتبار مفهوم
المخالفة شرائط منها ان لا يكون خرج مخرج الاغلب المعتاد مثل قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم
انما الغالب يكون الربائب في الحجور ومن شانهم ذلك فانه متى كان كذلك كان التقييد به لذلك لا للتقييد
على ان حكم المجرد عن القيد بخلاف المقيد ليلزم اباحة نكاح اللواتي لسن في الحجور ومن هذا الباب
قوله عز من قائل فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وذلك ان الخلع غالبا
انما يكون عند خوف عدم قيام كل من الزوجين باموره فلا يفهم منه لا يجوز الخلع عند عدم الخوف الثاني
ان لا يكون لسؤال سائل عن المذكور ولا لحادثة خاصة بالمذكور كان يقول انسان هل في الغنم السائمة زكوة فيقول في الغنم السائمة زكوة فهذا التقييد في مثل هذا المقام لا يدل ان غير
السائمة لا زكوة فيها الثالث ان لا يظهر لتركها المخالف الصريح نفيا اوجهل السامع بحاله او المتكلم حيث
لا يكون هو الشارع او نحو ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر ومن الغريب انهم ذكروا شرطا آخر وابعاده
ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه بالحكم او مساواته فيه قالوا والا استلزم ثبوت الحكم في المسكوت عنه
وكان مفهوم موافقة لا مخالفة وهو كما ترى فانه يرجع الى اشتراط مفهوم المخالفة بكونه مفهوم مخالفة
قوله والسيد المرتضى وجماعة من العامة نفي الكل والحجية جميع اقسامها انكار الحجية على الاطلاق حكاه
الشيخ عن السيد منا ومن ابي علي وابي هاشم واكثر المتكلمين من القوم على وجه يتناول مفهوم الموافقة
ايضا فذلك انه مهما من حكى القول بالدلالة عن الشافعي واكثر اصحابه وانكاره عن ابي عبد الله البصري

ابي الحسن وابن شريح ومن شيوخ اصحاب الشافعي كابي بكر الفارسي وابي بكر القفال وغيرهما قال وذكر
ابو العباس ان الحكم اذا علق بصفة انما يدل على ما يتناوله لفظه اذا تجرد فقد يتصل بغيره قرائن ويوسف
يدل معها على ان ما عداه بخلافه نحو قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا او قوله واشهدوا ذوي
عدل منكم وقوله فلم تجدوا ماء فتيمموا وقوله وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن
وقوله في سائمة الغنم زكوة قال وقد يقتضي ذلك ان حكم ما عداه مثل حكمه نحو قوله تعالى ومن قتله
منكم متعمدا وقوله ولا تقل لهما اف وقوله فلا تظلموا فيهن انفسكم قال الشيخ وهذا تصريح منه بان
القول اذا تجرد لم يقتض نفيا ولا اثباتا فيما عدا المذكور وان بالقرائن تعلم تارة النفي وتعلم تارة
الايجاب قال وقد اضاف ابن شريح هذا القول الى الشافعي وقال ان المقتضي لخلاف ذلك وبناه على ان
اكثر اصحاب الشافعي جعلوه وجمهورهم على المذهب الاول ثم قال وهذا المذهب اعني التفصيل هو الذي اختاره
سيدنا المرتضى قده واليه ذهب ابو علي وابو هاشم واكثر المتكلمين وكان شيخنا قده يذهب الى المذهب الاول
ثم حكى التفصيل الذي عقده السيد في الذريعة حيث نفاه فيه وهو كما ترى ظاهر في ان السيد ممن يعد
الى عدم دلالة اللفظ على ما لا يتناوله اصلا وان كان بان يتناوله ما مع ان السيد قده صرح في الانتصار
لما صار اليه بان اللفظ لا يدل الا على ما يتناوله ولا ادلة دليل بان يتناوله ولا دليل بمثل ذلك الثاني
ولا تقل لهما اف وقد سمعت حكاية الاجماع في مفهوم الموافقة من غير واحد نعم حكى الصحيح عن
السيد والجماعة انكار مفهوم المخالفة بجميع اقسامه ومن جملة اقسامه مفهوم انما مع ان السيد قده صرح
في هذا الفصل بعينه في ردي المثبتين بدلالة انما على نفي الحكم عما عدا المذكور كاشارات الاقسام الستة التي
ذكرها هو وانه عقل من السيد ان دلالتها على ذلك بالمنطوق كما اختاره لكن السيد قده عبر في دلالة انما على
حكم المسكوت عنه تارة بقوله يعلم واخرى بقوله يفهم ثم قال في النفي والاستثناء لا شبهة في الدلالة
كيف كان فالظاهر ان ابا حنيفة وبعض اصحابه على عدم الدلالة مطلقا فان القول بالمفهوم انما يحكى عن
غيرهم وبالجملة فالقول بالمفهوم مذهب الاشاعرة والشافعية والحنابلة الا قليلا من الفرق الثلاثة ورعاياهم
به مالك والانكار مذهب المعتزلة والحنفية الا القليل منهما وهذا هو الاجمال واما التفصيل فقد حكي القول
القول بمفهوم الصفة عن الشافعي ومالك واحمد وابي الحسن الاشعري وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وابي
عبيده وجماعة من اهل العربية وانكاره عن ابي حنيفة واصحابه والقاضي وابن شريح والقفال وجماهير المعتزلة

وعن ابي

وعن ابي عبد الله البصري المبالغة في المواضع الاتية والقول بمفهوم الشرط عن ابي الحسين البصري وابن شريح
وجماعة من الشافعية وابي الحسن الكرخي وانكاره عن القاضي وقاضي القضاة وانه حكاه عن ابي عبد الله البصري
والعضدي القول بمفهوم الصفة عن الشافعي واحمد والاشعري وكثير من العلماء وانكاره عن ابي حنيفة والقاضي
والغزالي والمعتزلة وعن البصري الدلالة في ثلاث صور دون ما عداها احدها ان يكون ذكره للبيان كما قال في خمس
من شخم صدقة ثم بينه الخبر السائمة فيها زكوة الثاني ان يكون للتعليم وتمهيد القاعدة كخبر التحالف
عند قوله ان تحالفا المتبايعان في القدر او في الصفة فليتحالفا وليترادا الثالث ان يكون ما عدا
الصفة داخلا فيما له الصفة كان يقول احكم بالشاهدين فيدل على عدم الحكم بالشاهد الواحد لدخوله
فيهما والقول بمفهوم الشرط عن كل من قال بمفهوم الصفة وبعض النفاة وانكاره عن القاضيين والبصري
والقول بمفهوم الغاية عن كل من قال بمفهوم الشرط وبعض النفاة كالقاضيين وانكاره عن بعض الفقهاء
والعميدي القول بمفهوم الصفة عن الشافعي ومالك واحمد والاشعري وانكاره عن ابي حنيفة وجماهير
المعتزلة والقاضي والقفال وابن شريح ونسب اختياره الى الامام الرازي والقول بمفهوم الشرط الى ابي
الحسين البصري وابن شريح وجماعة من الشافعي وابي الحسن الكرخي ونسب اختياره الى الرازي وانكاره الى
القاضيين وابي عبد الله البصري والقول بمفهوم الغاية عن جماعة من الفقهاء والمتكلمين كالقاضي وابي
الحسين البصري واختياره الى فخر الدين وانكاره عن اصحاب ابي حنيفة وجماعة من الفقهاء والقول بمفهوم
الحصر عن جماعة من الفقهاء والغزالي وانكاره عن الحنفية والقاضي وجماعة من المتكلمين والقول بمفهوم
اللقب عن ابي بكر الدقاق من الاشاعرة واصحاب احمد بن حنبل وانكاره عن جمهور الاصوليين من اصحابنا
والمعتزلة والاشاعرة والقول بمفهوم العدد عن قوم وانكاره عن اخرين وان المحققين على التفصيل بحسب
الحليه وهو بحسب ما تقدم واما اصحابنا فلا يعرف الانكار على الاطلاق الا عن السيد قده واما الباقون
فظاهرهم القول بمفهوم الغاية وكذا في الشرط الا ابن زهره واما الوصف فالشيخان وابن الشهيد على
المحقق على العدم وكذا العلامة لكنه استثنى من ذلك ما اذا كان الوصف المعلق عليه الحكم علة تقتضي الزاني
والزاني فاجلدوا كل واحد والسارق والسارقة فاقطعوا فانه باقتضاء عدم عدم ذلك الحكم تحقيقا للعلية
والا لزم اما كون ما فرضناه علة غير علة او وجود المعلول بدون علته واللازم بقسميه باطل وفيه ان
الوصف اذا انتفى فان نفي الحكم فاما ان يستند الى علة اخرى او الثاني يلزم وجود المعلول بلا علة وان

استدلالي غير فللعا العلة لم يكن ما فرضناه علة نعلة بل العلة احد الامرين كما في النهاية وفي شرح الحل الاحتجاج
فنقول عمدة ما تعلق به النفاة على الاطلاق ما ذكره السيد المرتضى قده في الذريعة وحكاه الشيخ قده عنه في
العدة من ان تعليق الحكم بالاسم اللقب لا يدل على ما عداه بخلافه وثبت ان الصفة كالاسم في ذلك بان و التمييز
قال وانا ثبت هذا ان الامران صح ما نذهب اليه هنا انصرف ثم احتج على اثبات الاول بما اشرنا اليه في نفي مفهوم اللقب
من لزوم الكذب والمجاز وعدم حسن الاخبار بغير احدهما الا بعد استعلام حال غيره وعلى الثاني بان الغرض من
وضع الاسماء في اصل اللغة هو التمييز والتعريف لم يمكنهم ان يحيطوا بمن غاب عنهم بالعبارة كما خرجوا عنه
بالاشارة ثم لما وقع الاشتراك في الصفات لبعد الغرض اعني التمييز احتاجوا الى ادخال الصفة والحاقها بالاسم
ليكون الاسم مع الصفة بمنزلة الاسم الذي لم يقع فيه اشتراك وهذه الحجة لو تمت لم تدل على اكثر من نفي
حجية الوصف لكنها حجة تنفي ذلك بالوجه الذي دل على بطلان مفهوم اللقب وليس ثم صرح في رد حجة المثبتين بمعنى
حجية مفهوم الصفة والغاية قال وما يدل ابتداء على بطلان دليل الخطاب ان اللفظ انما يدل على ما يتناوله وله
او على ما يكون بان يتناوله دلالة فاما ان يدل على ما لم يتناوله ولا هو بالتناول له ولا في حكمه ثم ابان ذلك
بان قولهم في سائمة الغنم زكاة معلوم حسا وادراكا انه غير متناول للمعلوفة ولا يمكن الخلاف فيما يدل على
نفت الحجة ولا هو يتناولها دلالة بدليل انه لو قال في سائمة الغنم الزكاة وفي معلوفتها لما كان مستنا قضا
ثم احتج على بطلانه ايضا بحسن الاستفهام عنه نحو للمضروب طوال غلماني ولقيت اشراف جيراني فيقال
للعاضريت القصار من غلمانك ام لا ولقيت العامة من جيرانك ام لا ولو اقتضى التعليق على الوصف لثبت
نقيض الحكم للخلي عن الوصف لقبح الاستفهام هنا كما قاله وما كنت اوثر ان يتعلق مثل السيد بمثله اما
الاول فبعد تسليم المقدمتين نقول بالموجب وهو ان الحكم المشترك الموصوف بصفة مميزة كالعلم الخاص
في الابانة والتمييز لكنه خارج عن محل النزاع انما الكلام في وصف النكرات والمعارف التي بمكانتها في كونها
لم يوضعا معين كالجنس المحلي كما تقدمت الاشارة اليه وحكيناه عن الحميدي وذلك انك اذا علقت الحكم
بالعلم فانما تريد شخصا بعينه وانما تجيء بالوصف ليدل عليه ويميزه عما شاركه في الاسم فكان جميع ما
جئت به للدلالة على التمييز من الاسم والوصف وان تعدد بمكانة الاسم المميز الذي لم يقع فيه شركة كما يكون
اقصاه مفهوم لقب وهذا بخلاف وصف النكرة فانك اذا علقت الحكم بالنكرة لم ترد شخصا وان اشتهيت
في وصفها وانما تريد فردا من الجنس فاذا وصفت فانما تريد تخصيص الحكم بمحل الوصف فيجيء المفهوم بواسطة

المقيد

التقييد وهي نفي الحكم عن غير محل الوصف ومن هنا يظهر لك السر في حكم اهل العربية بان وصف النكرة للتخصيص
ووصف العلم للتوضيح وتعرف المحق في الوصف المسوق للمدح والذم وان كان لغير العلم من المعارف
التي هي بمكانة النكرات وانه لا يقتضي مفهوما من حيث انه لم يرد به التخصيص بل امر آخر وكيف يقتضي
نفي الحكم عما عداه وليس هنا لك الا اللقب فافهم واما الثاني فان اراد به التناول الدلالة التي يجب الوضع لنا
ولا يضرنا وان اراد ما يعم الفهم عرفا منعنا والسند فهم اهل العرف حسب ما قدمنا واما الثالث فان لم
يقبح الاستفهام عما يتدرج في العموم للاهتمام او غيره ان يكون تجوزا كما في اعتقت عبيدي او ربهم فيقول
حتى غانما فلان يحسن عما لا يتدرج بطريق اولى لا انه يقبح مع التصريح وقولنا انه يجوز ان الاستفهام الاحتمال
المجاز فيقتضي حسن الاستفهام في كل كلام مع علمنا بقبحه في كثير من المواضع ممنوع فانا نقول بعينه في
العموم والمفهوم بدون ما صرح به على ان اهل العرف قد يا انكروا السؤال فانك اذا امرت عبدك بان
يأتيك بالفرس البيضاء والعمامة السوداء واخذ يقول لك آتيك بالفرس الدهماء والعمامة الحمراء حمقه
الناس بل يحتج على السؤال الا انه تعليق الحكم باللقب كما مع لحديا فيقول انه لا يعم واحتج القائلين
بمفهوم الوصف من وجوه احدها ان تعليق الحكم بالوصف يفيد نفيه عن غيره عرفا فكذا لغة اما الاول فلان
من قال الانسان الطويل لا يطير واليهودي الميت لا يبصر سخر منه وقيل اذا كان القصير لا يطير والمسلم الميت
لا يبصر فما الفائدة في التقييد واما الثاني فلاصالة عدم النقل الثاني ان تعليق الحكم على الوصف يشعر
بعليته فيلزم نفيه بنفيه الثالث ان ابا عبيدة القاسم بن سلام لما سمع قولهم لي الواجد يحل عقوبته
وعرضه قال هذا يدل على ان من ليس بالواجد لا يحل عقوبته وعرضه ولما سمع قوله ص مطل الغني ظلم قال هذا
يدل على ان مطل غير الغني ليس بظلم ولما سمع قول بعضهم في قوله ص لان يمتلي بطن الرجل قيحا خير من ان
يمتلي شعرا ان المراد بالشعر هو هجاء النبي او هجاء غيره ص قال لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى لان الهجاء
كيف كان حرام وقليله وكثيره سواء وروي ان القائل هو ابو عبيدة معمر بن المثنى كما في البرهان وكلاهما
من قدماء ائمة اللغة المشافهين للعرب العرباء غير ان المشهور في ائمة اللغة هو الاول كما في الاحكام فلولا
ان ذلك معقول في اللغة لم يقل ما قال والشافعي قال به وهو عالم بلغة العرب الرابع انه لو لم يدل على
نفي الحكم عن غير المذكور لم يكن للتخصيص بالذكر فائدة اذ الفرض عدم فائدة سواها وكيف ثبت
دلالة اللفظ على ثبوت الاحكام كما في خبر كفارة مواقعة الاعرابي على التعليل يحتج بالاستبعاد ولا تثبت دلالة المفهوم

حجة القائلين بمفهوم الوصف

مثبتان ولحاظ الخامس انه لما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال ص لازيدن
على السبعين فلولا انه عقل من وصف الاستغفار بهذه المرتبة من العدد انتفاء ما علقه على الموصوف
لم يتصف بها ما زاد لم يقل ذلك السادس انه لو لم يكن المسكوت عنه خلافا للمذكور في نحو طهور اناء احدكم
اذا ولغ الكلب فيه ان يغسله سبعا لزم ان لا يكون السبع مطهره لان الطهارة اذا حصلت بما دونها
لم تحصل بها لانه تحصيل حاصل ومثله تعليق التحريم في الرضاع على العشر وكذا كل حكم علق على عدد
السابع ان يعلى بن امية قال لعمر ما بالنا نقصر من الصلاة وقد امنا وقال الله تعالى وليس عليكم جناح ان
تقصروا من الصلاة ان خفتم فقال عمر عجبت مما عجبت فسألت النبي ص فقال صدقة تصدق الله بها عليكم
فاقبلوا صدقته وهما من اهل اللسان وقد فهما النفي ص الثامن انه لو قال لوكيله اشتر لي عبدا اسود
فهم منه عدم شراء الابيض حتى لو شراه لم يكن ممتثلا التاسع اجماع الصحابة على ان قوله ص اذا التقى
الختانان وجب الغسل ناسخ لقوله ص الماء من الماء من حيث ان قوله الماء من الماء انما يدل على نفي
الغسل بدونه واعترض على الاول بالمنع فانه عين النزاع والاستهزاء لكونه من باب الواضحات كما
في زيد لا يطير لانه عبث وخروج ما بينهما وفيه ان الاستهزاء للتقييد وانما مثلوا بالواضحات لتضح محل
احتمال الفائدة في التقييد فيتعلق به الخصم وان ابيت مثلنا بما يخفى كان يقال الاهليلج الاسود الذي
يكون وزنه خمسة دراهم مر وعلى الثاني بمجرد المنع من دون استناد وهو كما ترى وتحقيق ان هذا
يختص بالوصف المناسب والكلام فيما هو اعم اذ الكلام في ان مطلق التقييد بالوضع هل يقتضي
نفي الحكم عن الخبر اما لا والحق في الرد بان اقصى ما يقتضيه الاشعار المذكور استتباع العلة للحكم فيحقق
حيثما تحققت ولا يقتضي نفيه عما انتفت عنه كما هو المطلوب فانما يتم ذلك لو اشعر التعليق بانحصار
العلة في الوصف المذكور وانه ممنوع والتعلق في ذلك باصالة عدم علة سواه بعد تسليم جدواه في
مثل هذا المقام يخرج به عن كونه مفهوما اذ المدعى دلالة الخطاب على سلب الحكم عن المسكوت عنه
لا بناءه على اصل العدم وسيأتي لهذا بيان في آخر البحث وعلى الثالث بمنع كون ذلك قولهما عن فهم
لغة لم لا يكون عن اجتهاد واجيب بان اكثر اللغة انما تثبت بقول الائمة معناه كذا مع قيام هذا
الاحتمال ولو كان قادحا في افادة الظن لم يثبت شيء من اللغات ثم عورض بانكار الاخفش لدليل
الخطاب مع انه من ائمة العربية واجيب بعدم ثبوت ذلك عنه كما ثبت عنهما مع رجحانهما على انهما

مثبتان

مثبتان وهو ناف ومن حفظ حجة على من لم يحفظ والتحقيق ان ظاهر النقل عن الشافعي والاخفش يقتضي ان
حكمهما كان عن اجتهاد وليس بنقل فلا يؤثر وفرق بين ذلك وقول اهل اللغة معناه كذا فانه نقل وظاهر النقل
عن ابي عبيدة انه كان عن فهم بحسب العرف فلا يثبت اللغة الا بضميمة اصالة عدم النقل مع انا نعقل خلاف ايهم
وبينهم لنا الاثبات انهم بالضميمة لا يثبت الا بمشاهدة اللغة فيضعف احتمال مخالفة اللغة لانهم عقلاء بما
فهم لكن ادراكنا قطعي له بالوجدان وما حكي عنه اقصاه الظن فكان الوجه التعلق بما يفيد من حيث انقل ما
قيل ان الاجتهاد في المباحث اللغوية والاستدلال عليها كما انه طريق المجتهد فهو طريق لغيره اذا الغرض حصول
الظن وهو حاصل بقوله لا لامام سواء استند الى سماع او استدلال وان كان الاول اقوى قلنا ان يكون في
خصوص مثال لانا نمنع خلاف في الاحكام الشرعية الاجماع او لا اصالة امتناع الاخذ بالظن الا ما خرج بالدليل
ولان الاجتهاد في اللغات موجه الى الاستقراء والتتبع والفرق بين الحقيقة والمجاز وقلما يقع الخطاء فيه
بخلاف الاحكام اذ لا بعد فيه من ملاحظة جميع ادلة المسألة والجمع والاستنباط وعلى الرابع ان اثبات الوضع
بالفائدة وانما يثبت بالنقل وفي المعاد مثبت التهم يدعي وضع ما علق فيه الحكم على الوصف لنفي الحكم عن المسكوت
عنه وضعا قانونيا واجيب بمنع كونه اثباتا بالفائدة بل بقاعدة استقرائية وهي ان كل ما ظن ان لا فائدة
للفظ سواه تعين ان يكون هو المراد وقيل انه مجرد دعوى ومن الذي يسلم ثبوت هذا الاستقراء والوجه
الجواب بان مبنى الدليل على عدم جواز وقوع تخصيص في كلام البلغاء بلا فائدة فما ظنك بكلام الله تع
ورسوله ص وايضا هذا من اثبات الوضع بالفائدة وكذا الكلام في دلالة الايماء وعلى الخامس ان هذا العدد انما
ذكر للمبالغة كما يقول الناس لا افعل ولو جئت الف مرة والغرض لا افعل على كل حال وكيف يتوهم سواء عليهم
استغفرت لهم ام لم تستغفر لهم الآية ويقول مثل ذلك فان كان نزول قوله ما كان للنبي والذين آمنوا ان
يستغفروا للمشركين ولو كانوا اولي قربى الآية قبل ذلك فلا كلام ومن هنا يبطل ما في المختصر وشرحه من الجواب
بانه لم لا يكون مبنى ذلك على ان الاصل قبول استغفاره واقصى ما تحقق النفي في السبعين فيبقى ما
فوقها على الاصل لا انه عقل ذلك من التقييد بالعدد لبطلان ذلك الاصل عندنا بالنهي ولا مرامة
امام الحرمين وهذا الحديث لا يصححه اهل الحديث على انه عدد لا وصف وقد يجاب عن هذا بما قدمنا
في البرهان من رجوع جميع جهات التخصيص الى الوصف او بعدم القول بالفصل وعلى السادس بما في الاحكام
من انه لا يلزم من عدم دلالته على نفي الطهارة فيما دون السبع حصولها فيه لثبوت النجاسة بالولوغ فلا

في التطهير بدليل وفيه ان استلزام نفي المفهوم لجواز حصول الطهارة بما دون السبع ممنوع وذلك لان يستلزم
تجويز عدم حصولها بالسبع مع ان النص دال والاجماع منعقد على حصول الطهارة بالسبع وقيام الدليل
الحاجب على عدم حصول الطهارة بما دونها لا يضر شيئا اذ الغرض ان عدم القول بالمفهوم استلزم امرا لا
والحاصل نحن نقول ان الخطاب دل بالاجماع انعقد على ان السبع طهور والقول بنفي المفهوم يقتضي جواز
كونها غير طهور نعم يتجه للخصم النافي للمفهوم ان يمنع دلالة الخطاب في نفسه مع قطع النظر عن مراعاة
اصل النجاسة الثابتة بالولوغ على اكثرية حصول الطهارة منه حصول السبع اما انها هي المؤثرة قطعا فلا
وكذا الاجماع انما انعقد على ذلك لا على كونها مؤثرة كيف لا وهو ينفي الجواز كونها غير مؤثرة وعلى
السابع يمنع كون حكمها عن دلالة الخطاب دون فهمها منه لم لا يكون مبنيا على الاستصحاب اذ الاصل الاتمام وانما
خولف في حال الخوف بالآية فيبقى في غيره الاصل ولا يعدل عنه الا لدليل على انه مفهوم شرط وهذا ما يؤكده
ما في البرهان وشرح الشرح وغيرهما من رجوع جميع انحاء التخصيص الى الوصف ومما يؤكده ما اقتصاد اكثر
المتقدمين على الوصف كما في الذريعة والعدة ومما يؤكده عدا البصري الصور ثم ان الاخيرتين مع ان
لهذه من التعليق على العدد والاخرى على الشرط وعلى الثامن بان الوكيل انما يعتقد الفاعل لانه ممنوع
من التصرف فيما لم ياذن له الموكل وكذا انا ان اوصيته او ولده اذن لا يتصرف الا بما اذن وعلى التاسع بما
في النهاية من ان كلا الحكمين ثابتان ولا نسخ فان الغسل يجب بالانزال وان لم يحصل الالتقاء وبالالتقاء
وان لم يحصل الانزال وفيه ان الموهوم ورود الخبر المنسوخ في المباشرة على ما يشعر به التكلم الى على
الوجه الرد بان الخبر ها هنا الحصر لتعريفها المسند اليه كما في الرجل زيد وقد يدعى ان ما في الذريعة ان ما
الماء من الماء والوجه الاستدلال بالتبادر كما نجده في نحو الواجب ومطل الغني وفطرة الغنم مطوة
المسافر ونحو في الصحيح واما الانشاء فهو بعينهم الائمة الشافعيين للعرب العرباء بل في الاخبار كما سيأتي
من السعد وبلزوم العبث على الحكيم حيث لا فائدة سواء احتج النفاة بامور احدها لو ثبت المفهوم
فاما بدليل عقلي ولا مدخل للعقل في مثله او نقلي متواتر ولو كان لانتفى الخلاف او احاد ولا يجدي في
مسائل الاصول الثاني لو دل الخطاب عليه لكان بالالتزام لظهور انتفاء المطابقة والتضمن على انه
لو كان باحدهما كان منطوقا والالتزام ايضا منتفية لانتفاء لازمها وهو اللزوم الذهني اذ لا ملازمة في
الذهن ولا في العرف بين ثبوت الحكم عند صفة كوجوب الزكوة في السائمة مثلا وانتفائه عند اخرى

كعدم

كعدم وجوبها في المعلوفة الثالث لو ثبت لثبت في الخبر لكنه فيه منتف قطعا فانا لا نعقل من قولنا مثلا
في الشام الغنم السائمة زكوة ان ليس فيها معلوفة الرابع لو صح لامتنع اثبات الحكم المسكوت عنه فيما كان يقول في
الغنم السائمة والمعلوفة في خطاب واحد كما مثلنا او خطابين كان تقول في الغنم السائمة الزكوة وفي الغنم المعلوفة
زكوة لتناقضهما كما يمتنع مثله في مفهوم الموافقة فلا يقال لا تقل لهما اف واضربهما الخامس لو كان حقا لما ثبت
خلافه لكنه قد ثبت في مواضع كثيرة كقوله عز من قائل لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة ولا تقتلوا اولادكم
خشية املاق اذ مفهوم الاول عدم النهي عن القليل والثاني جواز القتل لغير الخشية مع ثبوت النهي فيهما مطلقا
ويتجه على الاول منع عدم كفاية الاحاد في مثلها فانها مما يرجع الى اللغة والاجماع على الاكتفاء بالاحاد فيها
سلمنا ولكن هنا واسطة لا عقل ولا نقل نعم كرفع الادلة يفيد بما صالة عدم النقل تثبت اللغة وعلى الثاني
انا لم نقل دلالة المفهوم من الملازمة بين ثبوت الحكم للموصوف وانتفائه عن المجرد كلا وانما نعقل ذلك من
تعليق الحكم على القيد والدلالة عليها اما وضعية بالوضع القانوني بناء على ان هيئة التقييد وضعت
لما هو عقلية بناء على انا نحصل من النظر انا لولا ذلك لكان التقييد عبثا وبالجملة فبعد احراز المعنى لا يهمنا
التسمية وان ابيت الا احدى الثلث قلنا بين المنطوق اعني الحكم على المذكور مقيدا بالوصف وبين نفي
الحكم عن المسكوت عنه الخالي عن الوصف تلازم عرفي بل لسان نرى ان بين النسبتين في الخارج تلازما كما قلنا
في باب المقدمة ان بين الوجوبين في الخارج اعني وجوب المقدمة وذيها تلازما اي متى كان ذو المقدمة على
صفة الوجوب كانت هي كذلك بل نقول بين انشاء حكم المذكور على هذا النمط مقيدا بالوصف وبين
سلبه عن المسكوت عنه تلازم في العرف على ان اهل العرف من شاهد والانشاء على هذا الوجه سمعوا
الخطاب على هذا النحو عقلوا منه نفي الحكم عن المسكوت عنه فمن ثم قلنا ان الدلالة انما يعتبر البين
من يذهب الى المفهوم بدعوى انه بين عند اهل العرف بحيث متى عقلوا الخطاب عقلوا المفهوم وسيجيء
لهذا تتمة ان شاء الله تعالى عند تعرض المهم الخلاف والكلام على مفهوم الغاية وعلى الثالث ان المدار في
المفهوم انما كان على التبادر فحيث نرى انه يتبادر من نحو في الغنم السائمة زكوة ومطل الغني ظلم ان ليس
في غير السائمة زكوة وان مطل غير الغني ليس بظلم وفي نحو مررنا بغنم سائمة وبحق ميطل عن بينة فانا لا نعقل
منه نفي المرور بغنم معلوفة ولا بفقير يماطل عن بينة ويكفي بالوجدان حاكما والتزام الاخبار بشيء لا يقتضي
اللغات بسائر ما وقع وان اشتراط الكلية الوقوع والوضع الخبر بخلاف الانشاء فان اشتراط الاصناف

في الحكم يوجب تعليق الحكم بالنوع المتناول الجميع تلك الاصناف والتخصيص على الكل وذلك لانه تكليف فيجب
بيانه بخلاف الاخبار ومن هنا يظهر اتجاه القول بمفهوم اللقب ويجيء في الانشاء الاحكام دون الاخبار حيث
ما يساق عرفا وبالجملة فالامر يدور مدار الفهم والذي اعتمده ابن الحاجب في الجواب عن الثالث هو الفرق بين
الخبر والانشاء ايضا ولكن بغير الوجه الذي قلنا وحاصله ان الخبر كقولنا في الشام الغنم السائمة وان دل على
ان المعلوفة في الشام لم يخبر عنها بالكون في الشام لكن لا يلزم منه ان لا يكون الخبر اي مضمونه الذي هو وجود
المعلوفة حاصلا في الخارج لجواز ان يحصل في الخارج ما لا يخبر به قطعا وهذا بخلاف حكم الشارع بان في السائمة
زكوة فانه لا خارجي له حتى يجري فيه ذلك فان وجوب الزكوة هو نفس قوله اوجبت واذا انتفى هنا
القول فيه فقد انتفى وجوب الزكوة فيه وبعبارة اخرى الحكم الذي هو الخطاب نسبة نفسه ليس لها
متعلق هو النسبة الخارجية فاذا انتفى في المسكوت عنه ولم يتعلق به ثبت فيه عدم الحكم الذي هو الايجاب
مثلا قال في المنتهى وهذا دقيق نفيس والتفتيش بان الذي يدعيه مثبتو المفهوم انما هو دلالة الخطاب
على ثبوت نقيض الحكم للمسكوت عنه حتى يكون بمنزلة خطابين خطاب في المذكور باثبات الحكم المذكور و
خطاب في المسكوت عنه بنفي ذلك الحكم عنه لا مجرد عدم التعرض للمسكوت عنه بالحكم فان تلك مقالة النفاة
وهذا الذي اراد العضدي بقوله بعد ان ذكر جوابه وقد زعم انه الجواب الحق لكنه رجوع الى نفي المفهوم و
كونه مسكوتا عنه وهو بعينه مذهب الخصم وبالجملة فالنفاة والمثبتون متفقون على عدم دلالة على
انتفاء الحكم عن المسكوت عنه والترجي له والنفات يقولون ليس الا عدم التعرض وفرق بين قيام
الدليل على عدم الحكم وبين عدم الحكم لعدم الدليل والذي تضمنه جواب ابن الحاجب انما هو الثاني وهي
مقالة النفاة وشارح الشرح لما راى فساد هذا الجواب قال واعلم ان الحق عدم الفرق بين الخبر والانشاء
كما في قولنا الفقهاء الحنفية اهل فضلاء ومطل الغني ظلم عند قصد الاخبار ونفي المفهوم في بعض المواضع منع
بمعونة القراين كما في قولنا في الشام الغنم السائمة لا منافي في ذلك ولما قال لم لا يكون الامر بالعكس لانا
لا نعقل ذلك المثال الذي مر بنا اعني مثال المرور وقد بينا انما نشأ التخصيص بالذكر مع الاشتراك
في الوقوع حيث لا يكون الغرض مجرد الاخبار بذلك بل الغرض الاخبار بما يتعلق بخصوص الموصوف كان
تقول مررت بغنم سائمة بل اراد ان وقوعه من الموصوف مستبعد بخلاف الخالي كما في مررت بفقير
يماطل عن بينة وعليه منع فان اهل العرف لا يصلون الى هذه المضايقات نعم قد يفرق في الاخبار بين ما يكون

الحكم

الحكم فيه على جزئي كمثال المرور وبين ما يكون كليا كمطل الغني ظلم اذا قصد به الاخبار فينتفي في الاول وثبت في
في الثاني لانه بمنزلة الحكم من حيث ان الاحكام انما تتعلق بالكليات ومن ثم وقع الاستهزاء في مثل الابيض هلل
الاسود الذي يزين مثقال الحق ولعل هذا هو التحقيق وكيف كان فلا ينبغي ان يتوقف في الانشاء وانما الكلام في
الاخبار وعلى الرابع منع الملازمة بل نمنع ولا يمتنع اثبات الحكم للمسكوت عنه اما في الخطاب الواحد فلانا انما
نقول بالمفهوم عند الاقتصار على الموصوف وبعد ذكرهما معا فلا اقتصار على احدهما واما اذا كان في ذلك في
خطابين فاقصاه تعارض منطوق ومفهوم فيتقدم المنطوق وبالجملة فاذا صدرا معا ولو في مقامين كان
صدورهما من الحكيم دليلا على عدم ارادة المفهوم منهما واما امتناع نحو لا تقل لهما اف واضربهما فلان مفهوم
الموافقة قطعي فكان كالمصرح به كان ذكره لا عدة بعد ذلك بمنزلة الرجوع عما ذكره صريحا كان تقول جاء زيد
وعمرو وبكر الا عمرا وعلى الخامس ان امثال هذه المقامات ليست من مقامات المفهوم فانا شرطنا فيه عدم
ظهور فائدة للتخصيص بالذكر سواء وقد ظهرت هيهنا كما مر وسيأتي سلمنا ولكن التعارض وان كان
خلاف الاصل يجب المصير اليه عند قيام الدليل كسائر الاصول واما تفصيل ابي عبد الله البصري فهو في
الحقيقة قول بالنفي الا عند قيام القرينة على الاثبات فيتوجه عليه ما توجه على النفاة ويزيد بانه لا وجه للاقتصار
على القرينة في هذه المواضع واما العلامة فهو عند التحقيق من النفاة ايضا لان محاصل ما استشاء ان
الدال على سلب الحكم عن المسكوت عنه كون الوصف علة لا تقييد الحكم بالوصف وكيف كان فيتوجه
عليه انا نلتزم جواز بقاء الحكم عند انتفاء الوصف الذي ثبت انه علة في الجملة لا بها انا بل لعلة اخرى و
التعدد انما يعقد ويمتنع في العلة المؤثرة مع اتحاد المعلول وليست بمرادة هيهنا وانما المراد بالعلة هيهنا
السبب الموجب والامر الباعث ولا ريب في جواز تعدد ذلك عقلا وشرعا وعرفا كما في تعدد اسباب استحقاق
الذم والمدح عند العقل والشرع والعرف قوله وان استند الى غير تلك العلة لم يكن ما فرضناه علة
علة بل العلة احد الامرين قلنا ان اراد بقوله ان كان الوصف الذي علق عليه الحكم علة لزم من نفيه نفي الحكم
تحقيقا لمعنى العلية كون الوصف علة وسببا باعثا في الجملة كما هو الظاهر فتعين ان انتفاء مثله لا يستلزم
انتفاء الحكم وثبوت الحكم مع عدمه لا يستلزم نفي عليته وان اراد كونه علة لا علة سواه ولا باعث غيره
كان المعنى ان انتفاء الوصف الذي ثبت ان لا علة للحكم سواه يقتضي انتفاء الحكم وهذا مما لا نزاع للحل
فيه بل هو من البديهيات فاي معنى للتفصيل به واخذه على النفاة مطلقا على ان المقتضي لنفي الحكم ليس

انتفاء الوصف بل ما دل على ان لا علة سواه مع ان الامثلة التي تضرب في الباب ليس شيء منها كذلك
بل الظاهر ان المراد علة في الجملة لتظهر الثمرة وتعيين الاستثناء والاتحاد والتعلق في مثل هذا المقام باصالة عدم
علة سوى المذكور ولا ينهض على من يمنع من كون انتفاء المذكور مقتضيا لانتفاء الحكم لجواز ان يكون
هناك علة وباعث غيره وانما ينهض على من يدعي ثبوت غيره كما هو واضح وجملة الامر ان جعل الشيء
سببا او شرطا او مانعا لا يقتضي نفي ذلك عن غيره لان هذا يقتضي نفي مفهوم الشرط لانا نقول
ليس في التعليق باداة الشرط جعل انما الجعل في خطاب الوضع الدال على ان هذا الشيء مثلا شرط
كقوله لا صلوة الا بطهور وقولنا الطهارة شرط في الصلوة ومعلوم ان شرطية الطهارة لا تستلزم
نفي شرطية غيرها للصلوة مع شرطيتها هذا بخلاف مفهوم الشرط التوقيفي فان معناه الشرطي هو
هذا وليس معناه هنا شرطا واما مفهوم الشرط والغاية فاحتج مثبتوهما باكثر ما احتج به في الوصف وزاد
في الشرط انه اذا ثبت كونه مدخولا لاداة شرط لزم من انتفائه انتفاء المشروط فان ذلك هو معنى الشرط
وربما قيل هنا انما يتم لو كان شرطا للوقوع مضمون الجزاء وثبوته وهو في حيز المنع لم لا يجوز ان يكون
شرطا للنسبة الانشائية اعني ايقاع الحكم فلا ينتفي الحكم الذي هو الوقوع في الخارج ح فلا يلزم من
انتفائه الا انتفاء الايقاع وهو لا يستلزم انتفاء الوقوع الذي هو المدعى واستلزامه في الانشاء لا
ينفع ضيا فان الدعوى في مفهوم الشرط كلية على ان احتمالا انتفاء الحكم في المسكوت عنه لانتفاء دليله
والمدعى قيام الدليل على الانتفاء ودلالة الخطاب عليه حسبما مر وهذا خطاء فاحش لان المعلق
في الخبر والانشاء انما هو الوقوع لما نجده في نحو اعطيك ان جئتني وان شئت فانت حر اذ ليس
المراد الحكم بوقوع الاعطاء والتصرف باجراء الصيغة بل يقع الاعطاء والعتق وهو ح بتهيئات الفقه
كيف لا والمعلق انما هو مضمون الجزاء ومعناه الذي وضع له وقصده ومعلوم ان الحكم النفسي
في الخبر ليس هو معنى الخبر الذي وضع له وصيغ الجملة بل الوقوع في الخارج وانما يحكي الحكم ويستفاد منه
تبعا فان من اخبر بشيء حكم به وكذلك التصرف باجراء صيغة الانشاء ليس هو معنى الصيغة الذي
وضعت له واختصت به وانما معناه وقوع ما يراد ايقاعه بها من عتق او بيع او نكاح نعم يتبعهما
تعقم التنبيه عليه ان اداة الشرط كما تستعمل للتعليق تستعمل للتسبيب بل هو الغالب وسببية
شيء لشيء لا تمنع من سببية غيره له وح فلا تقتضي انتفاء المسبب ومثبتوا المفهوم يدعون ثبوته

في الشرط

في الشرط على الاطلاق من غير فرق بين التعليق والتسبيب والتعلق في ذلك باصالة عدم ما عدى
السبب المذكور كما وقع لبعض المحققين … حصول غيره كما لا يخفى اللهم الا ان يعقل
منه ادعاء وحدة السبب حتى كانه يقول السبب فيه كذا كما نعقل من الشرطية وحدة الشرط حتى كانه يقول
الشرط فيه كذا وبالجملة فنحن كما نعقل من نحو اعطيك ان جئتني انا اذا لم تجئ لم نعطك كذلك نعقل
من نحو ان قمت قمت وان كلمتني ضربتك … قتلتك ما سبق للسببية انا اذا لم تفعل لم نفعل
ومن ثم لم يفرق العلماء بين المقامين في المفهوم حتى استدلوا على انفعال القليل بقوله اذا بلغ الماء
قدر كر لم يحمل خبثا من حيث انهم عقلوا منه انه اذا لم يبلغ حمل لتعدد السبب كما في هذا المثال فيمكن
ان نعقل في المنه كما ان تعدد الشرط كذلك فانا نقول ان هذا الخطاب يدل بمفهومه على ان ما لم
يبلغ كرا حمل وح فيكون ما دل على ان ماء المطر مثلا والجاري لا يحمل وان كان قليلا مخصصا له ولكن الله
نضيع في الشرط ربما … بخرائه كان هذا انسانا فهو حيوان فان انتفاء الانسانية لا تستلزم
انتفاء الحيوانية الا ان يمنع صحة مثله لغة … على السنة اهل المعقول لا يقتضي الصحة لكم اشتهر
فيهم ما لا اصل له في اللغة ومما يدل على مراعاة المفهوم ما استفاض في اللغة والعرف بل في سائر الناس على
اختلاف لغاتهم وتباين اصطلاحاتهم في التعليق بالشرط على ما يستحيل وقوعه وهو مذهب معروف … العرب
اذا ارادوا في شيء ان يبينوا انه ما لا يقع علقوه على ما لا يقع قال اذا شاب الغراب اتيت اهلي وصار القار
كاللبن الحليب وقال الاخر فرجي الخير وانتظري ايابي اذا ما القارظ العنزي آبا وعلى هذا يجاري قوله عز من
قائل حتى يلج الجمل في سم الخياط … الغاية ان قولنا صوموا الى غروب الشمس معناه آخر وجوب
الصوم غروب الشمس فلو فرض ثبوت الوجوب بعد الغروب ايضا لم يكن الغروب آخرا وهو خلاف المنطوق
وسيأتي منع المصنف واعترض بان ذلك كان في خلاف المنطوق لكان الكلام مع التصريح بعدم ارادة
المفهوم مجازا ولا قائل به على انه على ما ذكروا يكون هذا المفهوم من جملة المنطوق وغلطا انهم ان ارادوا
بآخر وجوب الصوم ما ينتهي اليه الصوم وينقطع عنده فقد صار المفهوم منطوقا وان ارادوا ما ينتهي
اليه سواء انقطع عنده ام لم ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق واجاب السيد الشريف الثاني بما حاصله
ان هذا السؤال مبني على ملاحظة خصوص الانقطاع ومخالفة حكم ما بعد الغاية لما قبلها والا فانتهاء فيلزم
الاول وملاحظة ما هو اعم من ذلك وهو عدم الانقطاع والمخالفة فيلزم الثاني والخصم ان يلتزم شقا ثانيا

وهو ان يكون المراد بالاخر المنتهى لا بشرط شيء آخر من خصوص او عموم ويعني ان كون الشيء منتهى يستلزم كون
ما بعده محكوما عليه بحكم مخالف لما قبله وانت تعلم ان من يذهب الى المفهوم ويفهم ان معنى صوموا الى الغروب
منتهى الوجوب انقطاعه عند الغروب يلتزم انه اذا قال القائل صوموا الى الغروب وصرح بعدم ارادة المفهوم بان
قال انما اريد منطوق هذا الخطاب ولا اريد مفهومه او قال وصوموا من الغروب الى الصباح مثلا كان متجوزا
بالخطاب الاول ولم يرد حقيقته من حيث انه لم يرد به تمام معناه وقوله ولا قائل به ممنوع كيف وقد قال في
النهاية ما … الحكم بغاية مثل صوموا الى الليل يمنع ظاهره من ثبوت الحكم بعدها لان معناه صوموا
صوما غايته الليل واخره ولو قال بخلاف لمنع من وجوب الصوم بعد الليل اذ لو وجب ان يصوم بعض الخ
الليل مع ان يكون ظرفا وصار وسطا للصوم ويمكن ان يدل دليل على خلاف ظاهر الغاية فيجب صيام قطعة
من الليل فيدل ح على انه سمى الليل ظرفا للصوم مجازا والفاضل التصنيفي بعد ان ذكر احتجاج النفاة بعدم
اللزوم الذهني وبامكان شمول الوجوب لما بعد المانع من ورود خطاب فيما بعد الغاية بمثل الحكم السابق
وناقش الجواب بالمنع من عدم اللزوم اذ لا يمكن تصور الصوم المنتهي بكون آخره الليل مع تصور عدمه في
الليل وبان امكان شمول الوجوب لما بعده خطاب آخر لا يدل على عدم اللزوم بل يكون مبنيا العدم ارادة
حقيقتها الغاية من لفظها قال ولو صرح بان المراد بلفظ الغاية حقيقتها كان ذلك نسخا عند من يجيز النسخ
او مثلا لكونه رفع حكم شرعي بشرع لا يجوز … استحالة وقوع هذا الفرض او يقول ان المراد بالحكم الثاني
غير الاول وان تماثلا لفظا حتى يصح الامر به مع النهي عن الاول المدلول عليه بالمفهوم واما الاعتراض
الثاني فالجواب الحق فيه ان انتهاء الوجوب وانقطاعه المدلول عليه بالغاية يستلزم انتفائه فيما بعد الغاية
وليس عينه سلمنا ولكن المنطوق والمفهوم اصطلاح فالمنطوق ما كان حكما للمذكور والمفهوم ما كان
حكما لغير مذكور واداة الغاية وان دلت على نفي وجوب الصوم ولكن المحكوم عليه بذلك اعني الليل مثلا
لما لم يكن مذكورا كان مفهوما واقصى ما امرها ان تكون كانما قوله والشيخ الطوسي قال الحجية مفهوم الصفة
لا اعرف فيما يحضرني الشيخ والشيخ ره نقل ان حكى الخلاف عن نقل الفصل الذي عقده السيد بتمامه
علا خلاف باشتماله على ما يصلح متعلقا للفريقين لم يرجح ثم قال ولي في هذه المسئلة نظر ولعله اخذ ذلك
من قوله في المعالم وهو الظاهر من كلام الشيخ وقد … ان لا ظهور … ايضا اللهم الا ان يكون من فهم قول الشيخ
ولي في هذه المسئلة نظر الى كلام السيد ره ثم حكى العلامة عن الشيخ ره انه احتج بمفهوم قوله عم كل ما يوكل لحمه

يشرب

يشرب من سؤره ويتوضأ منه على عدم جواز الشرب والتوضي بسؤر ما لا يؤكل لحمه ورده عليه فلعل المتم
اخذه من هذا ونحوه **قوله** وما ل اليه الشهيد وذلك انه قال في الذكرى
قوله والظاهر ان من قال بمفهوم الصفة الخ قد سمعت حكاية العضدي القول بمفهوم الشرط عن كل من قال
بمفهوم الصفة وبعض النفاة والقول بمفهوم الغاية عن كل من قال بمفهوم الشرط وبعض النفاة **قوله**
والاخرون في معناه قد سمعت قول الامام في البرهان ان جميع جهات التخصيص راجعة الى الصفة ولكن الله
قال السعد ورأيت مثل الذي للصورة تميما للتمثيل من دلالة الوصف والشرط والتعدد **قوله** واما
الالتزام الخ اما انت تعلم ان الملزوم في صوموا الى الليل ليس هو صوم النهار بل الصوم الذي غايته واخره الليل
ومعلوم ان تصور الصوم المنتهي بكون اخره الليل لا ينفك عن تصور … في الليل ثم يتم هذا على ما … به
من ان المعنى صوموا في قطعة من الزمان اخرها الليل وستأتيك ما فيه عند الكلام على احتجاج صاحب المعالم
قوله فان قلت نحن ندعي الخ قد عرفت في الكلام على الثاني من متعلقات النفاة ان مثبتي المفهوم يدعون
ان بين انشاء الحكم المذكور مقيدا بالغاية او بالشرط او بالوصف او بغيرها من القيود وبين سلبه عن
المسكوت عنه تلازما عرفيا بينا بمعنى ان اهل العرف متى شاهدوا الانشاء على هذا الوجه وسمعوا الخطاب
على هذا النحو عقلوا منه نفي الحكم عن المسكوت عنه ولذلك قالوا ان الدلالة لفظية وانه مفهوم من الخطاب واي
لزوم ابين من ملازمة المفهوم للمنطوق فانا ولسنا متى عقلنا المنطوق عقلنا المفهوم وباب المقدمة وان شارك
في التلازم لكن بينهما فرق وذلك ان التلازم في باب المقدمة انما هو بين النسبتين في الخارج اعني الوجوب
وجوب المقدمة ووجوب ذيها اي متى كان هذا المقدمة على صفة الوجوب كانت المقدمة كذلك لا باعتبار الدلالة
الخطابية والفهم منه فلا تلازم بين فهم وجوب الشيء من الخطاب وفهم وجوب كل ما توقف عليه وان بعد فان
كثيرا من المقدمات لا تخطر بالبال فضلا عن وجوبه وباب المفهوم على العكس المفروض من التلازم بين
المنطوق والمفهوم في دلالة الخطاب والفهم منه مع انه لا تلازم بين ثبوت الحكم المذكور وانتفاءه عن المسكوت
عنه في الخارج اصلا ومن هنا اتضح لك الجواب عن قولنا فلا ملازمة بين وجوب صوم النهار الخ فانا اذا ارادنا في
الخروج سلمنا ولا نضر لانا انما نريد في الفهم والادراك واذا اراد في الدلالة والفهم منعنا ذلك فانا نعلمه قطعا
فان قلت ما اشكلنا فلا نشك في المقدمات القريبة كقطع المسافة في الحج وقبض السكين واخذها في الذبح
واستعمال القلم والقرطاس في الكتابة والخروج من الدار في اشتراء اللحم ونحوها ملازمة في الفهم و

الفرق بين الدلالة في باب المقدمة
والدلالة في باب المفهوم

الادراك ايضا قلت لم يجئ هنا انه دلالة اللفظ بل من التلازم الخارجي وقربه بينهما حتى صار بحيث متى
يتصور لمجموعها تصورا لاخر بل كاد يكون المجموع هو المعنى فان اهل العرف كانوا يعقلون من الحج قطع
المسافة واداء المناسك ومن زعم ان الحج عبارة عن المجموع وكذا الفرح عبارة عن القبض والخروج وفي
الاوعاج والكتابة عبارة عن الاستكال والخمس وتحريك القلم في الطرس وهكذا فان تم هنا لم يكن
بابا للمقدمة وبالجملة فوجوب المقدمة انما يجئ من الملازمة الخارجية لا من نفس الخطاب حتى لو تصورنا ان
انسانا يجب هنا قلنا انه ما يوجب جميع مقدماته واين هو من دلالة الخطاب فافرق هذا قوله
بوجوه ضعيفة اقواها آه تقدم فيها ان منها ما هو في اعلى درجات القوة ما يعد تبادر المعنى والنيابة من
الخطاب بعد فهم اهل العرف منه بقيهم الاحتمال المنافي للعرب الحرفاء وبقاء الخطاب بلا فائدة بل لزوم
الاستهزاء وموجبه هزاد ومتمرد هذا الذي زعم انه اقواها عددناه في المؤيدات على انه وجيه وحيد ولسنا
نتعلق في تقييده باصالة العدم كما زعم ليرد الاعتراض بدعوى التساوي ولزوم الترجيح بلا مرجح كما سنذكر
في الجواب بل نقول انما نصار الى شيء من الفوائد الاخر عند قيام القرينة المعينة لخالفتها للظاهر فاذا
لم تقم قرينة على شيء منها تعين المصير الى هذا لانه هو الظاهر ثم تجب على من صده في الوجوه ثم على التبادر
انما انه يتم بالتبادر فلا وجه لطرحه ما وجهيه كون العموم ذكروه ولم يكونوا التبادر في الوجوه فلا يخفى
عليهم ما ذكر قوله الاول آه لا يبعد ان يكون الغرض من الوصف في الآية هو التهييج واثارة الحمية في الاب
بانهن في الحجور كسائر الاولاد فيتبكح الرجل بناته قوله اويكون الغرض بيان ذلك الحكم لما السائمة
مثال للحادثة المخصوصة اي واقعة بعينها فكان قد قال في غنمك زكوة وبالجملة ليس الحكم على الكلي بل على
جزئي مخصوص قوله الى غير ذلك من الفوائد آه كان يكون بينه وبطريق اولى او ان المتكلم انما خطر بباله
القسم دون الآخر وان علمه ما يدل على الاخر بطريق اولى كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية
املاق فانه يدل على المنع مع الغنى بطريق اولى او ان المذكور هو محل الاشتباه ويبقى المسكوت عنه على
حكم الاصل كان يقول ليس في السائمة زكوة وذلك لان مؤنة السائمة لما كانت اخف كان احتمال الوجوب
فيها اقوى فخص بالذكر او ليجتهد المكلف في استخراج الحكم من الدليل بان يستنبط من التنصيص على الحكم
عليه الوصف المشترك بينه وبين المسكوت عنه فيحكم عليه في الحكم بناء على حجية القياس ليحصل له ثواب
المجتهدين هذا ما في النهاية وغيرها وهي كما ترى لا تقدح عند اهل العرف في دلالة اللفظ ولئن كان فيها ما يعد

فهو

فهو بمعزل عن النظم لا يصار اليه الا بقرينة ومن هنا يظهر ان نسبة هذه الفوائد الى الخالية في الحكم نسبة المعاني المجازية
الى الحقيقة ويتضح وجه قولهم في الخالية آه على ان هذه الاحتمالات كلها ما ذكر المصنف منها وما لم يذكروا انما يجري
في الوصف دون الغاية والشرط فكيف ينهض ذلك في نفي المفاهيم كلها قوله الجواب انه دعوى التساوي بين
هذه الامور مكابرة على الوجدان واعظم من ذلك دعوى رجحان كون المصلحة في عدم الاعلام كيف والناس مكلفون
بما ينساق من الخطاب وما لا فالاحتمال النفي قائم في المناطيق ايضا افتحمل لذلك والعجب من هذا ما خطر بباله
السيالكوتي من ان منشأ دعوى التبادر من بعض ائمة اللغة وانكار آخرين هو ان الاول تفقد في تتبعه ان
ما في التراكيب التعليقية التي دل الدليل او القرينة على ارادة الفائدة المتنازع فيها منها اكثر مما دل على
ارادة غير تلك الفائدة منها فاعتاد ذهنه بها فاذا رأى الخالية منها تبادر ذهنه الى ما اعتاده والثاني
تتبع جميع الموارد فاكثرها فرأى تلك الفائدة كغيرها فانكر التبادر وقال ان نسبة هذه التراكيب الى
الفوائد كنسبة المشترك الى معانيه عند عدم القرينة كيف لا ومثبتو المفهوم وهم الاكثرون دائما يدعون
التبادر عن الوجدان فانهم من اعاظم اهل العرف وهذا امر لا يختلف فيه الناس على اختلاف طبقاتهم وتباين
لغاتهم ولا يتغير بتغير اللغة كما لا يخفى ومن ثقاة منهم قصر نفسه على صريح الخطاب ولم يراع اشعار التقييد
اما لعدم احتماله به فلم يعتمد عليه في الاحكام او انه انما راعى ما جاء عن الشارع في ذلك من الخطابات فوجدها
صنفين ولم في ذلك طريقة معروفة لا يعدل عنها كلا وجدنا كلمة مستعملة في معنيين زعم انها مشتركة
بينهما الا ان ينعقد اجماع على كون احدهما مجازا والعجب من ذلك كله ما حكاه عن الشيخ الحريري ان التتبع
قاض بان البلغاء قد يقصدون بالشرط المفهوم وقد لا يقصدونه قال وقد ذكر في الفوائد الطوسية ما ينيف
وتسعة عشر مما لم يرد منها مفهوم الشرط وما اريد منه لا يكاد يبلغ ذلك فكيف يوثق بارادة المفهوم
ومعلوم ان استدلاله على النفي انما هو بكثرة مجيء الشرط غير مراد منه المفهوم بل بعدم ارادته في الجملة
لا بمساواته لما اريد وانت خبير بانا اذا تتبعنا كلام البلغاء وجدنا ببكالة العالم بل الكثرة بل لا يكاد يقع
ضد الحقيقة بل قال قائلون انه اكثر اقترانا بمجازاتها لذلك سواء بل نقطع في كثير من انواعه كالعمومات
بقلة الحقيقة فالحال فالخال ماثلهم ما من عام الا وقد خص واستعمال الشرط بغير المفهوم من هذا الباب فانه
نوع من التجوز والشائع كالعام المخصوص على ما حققنا ولما كان لسان الكتاب المجيد داعيا الى الله
تعالى ترغيبا وترهيبا اقتضى المقام غالبا التهييج والالهاب بالشرط كقوله تعالى في غير موطن ان كنت

من الصادقين ان كنتم تعلمون ان كنتم تتفكرون ان كنتم تعقلون ان كنتم تحبون الله ان كنتم
تؤمنون بالله واليوم الآخر ان كنتم موقنين ان كنتم مؤمنين في مواطن كثيرة ولعل المواطن التي
احصيها علينا الحر اكثرها من هذا الباب فتنكر دلالة الخطاب على المفهوم في قوله واذا اراد شيئا قال له
كن واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ولئن شكرتم لازيدنكم ولئن كفرتم واذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا ومن يقتل مؤمنا وان تطهرون فاتوهن واذا قضيت الصلوة فانتشروا لعلنا نتبع السحرة
ان كانوا هم الغالبين ان لنا لاجرا ان كنا نحن الغالبين الى غير ذلك مما لا يكاد يخفى فهمه على ذي
مسكة ومن دون حاجة الى مراعاة قرينة لئن قال في التهييج فتمنوا الموت ان كنتم صادقين ذلكم خير لكم
ان كنتم تعلمون فات بها ان كنت من الصادقين رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين
قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون وان كثر اوراد مع ظهور القرينة كالآيل الخطاب
مبني على ما ينساق منه عند الاطلاق ثم لا يلتفت الى كثرة التجوز فيه او قلته وبالجملة فهذا الباب
لا يكاد يلتبس بغيره ليفضي الى الاجمال على انه لم يعد في الفوائد فكيف ينفي المفهوم لمكانه مع عدم احتماله
على انه عند التحقيق يرجع الى التعليق ومراعات المفهوم ايضا قوله ولتحقيق صاحب المعالم آه هذا الاحتجاج
مما احتج به السيد الامين كالعلامة وغيره ثم ان هذا المعنى الحرفي ليس والذي وضع الخطاب للدلالة عليه
انما هو شيء جاء من دلالة الحرف على الغاية متعلقة بما دل عليه الامر من الحدث على ما هو شأن سائر الحروف
والظروف المتعلقة بالافعال وما يجاريها من الاسماء وعلى هذا فالوجه اخر الصوم الواجب يجيء الليل لانها
لم تتعلق بما دل عليه من الايجاب بل بالحدث كما عرفت كيف يجيء ذلك بالتعبير فان ما يكون آخر الصوم
الواجب يكون اخر الوجوب للصوم وفي التهذيب معنى صوموا الى الليل صوموا آخره الليل وغايته الليل
آخره وانما وقع ما في المعالم في المختصر وشرحه الا ان المثال الذي ضرب صوموا الى ان تغيب الشمس قوله
بل معناه آه ليت شعري كيف صح له ان يزعم ان ذلك معناه وهو يرى ان التعلق انما هو بالحدث انما يكون
ذلك معناه لو كان تعلقها بالزمان ومعلوم لدى كل احد ان التعلق في الافعال الظاهرة الدالة على
الزمان كالماضي والمضارع انما يكون بالحدث فما ظنك بالامر الذي جاءت دلالته عليه من التبادر بما
بين لا على كونه افعل بمعنى المستقبل قوله فقول القائل صوموا الى الليل آه اذا استغني ذلك منه فقد
دل على ان الصوم الذي وجب به آخره الليل وذلك يستلزم عدم وجوبه في الليل فكان هذا الخطاب

ما لاعلى

ما لا على عدم وجوبه في الليل بالاستلزام وهو الذي يقول مثبتو المفهوم وكانه لم يرد بالصوم حقيقته
وانما اراد زمانه اي الزمان الذي دل الخطاب على ايجاب الصوم فيه آخره الليل اي هذه المدة المحدودة
ولا ريب ان هذا لا ينفع الخصم في دعوى اللزوم لما مر من ان ايجاب الصوم في مدة محدودة ادعى انه
لا يستلزم المنع منه فيما بعدها الا من جهة مفهوم اللقب الا قصاره على الذكر وليس الكلام فيه قوله وقوله
فيها ان اللزوم آه هذه مناقشة في استلزام ما ادعوه في المعنى الذي ذكره المفهوم ومقالاتهم مبنية على
كون قوله الى الليل صفة للصوم حيث شاء يقوله اذ لا ينقله تصور الصوم المقيد بكونه منتهيا الى الليل آه
الى ان المعنى صوموا صوما آخره الليل وانت خبير بان المستدل لم يرد بقوله الصوم المقيد الا صوم فيه
الحقيقة وان الحال صفة للصوم كما ظن المص وانما اراد ان بين ان وجوب الصوم المحدود بمجيء
الليل يستلزم تصوره تصور عدم وجوبه في الليل لما بينا وانه لكنه لعله ليت شعري كيف صح له
ان يتوهم على صاحب المعالم وغيره من المحققين ما لا يخفى فساده على اقل الطلبة مع تصريحهم بارادة
ما قلناه ولا اقل من الظهور انما ذهب الى دعوى الوصفية من زعم ان الغاية تحديد للزمان وان المعنى
صوموا هذه المدة التي آخرها الليل ثم لما بنى على انه انما اراد الوصفية اعترض عليه ثانيا بانه ما يكن مفهوم
الوصف فلا لزوم اصلا فكان حاصل ما اجاب به المص في هذا المقام ان منعا ولا ان تكون الغاية
تحديدا للوجوب الصوم بل للزمان فلا يدل على حكم ما بعده ثم بعد الغض عن ذلك منع ان يكون تحديد
الصوم مستلزما لعدمه فيما بعده وكلاهما خطأ فان كون الغاية تحديدا للصوم وقيدا له لانها حينئذ
يقتضيه تعلق الجار بالفعل من بديهيات اللغة والعرف والا فلا معنى للتعلق واقتضاء ذلك العدم
التكليف فيما بعد الغاية حيثما ينساق من نحو انتظره الى الغروب او كلاما الى الصباح واركب الى آخر الشهر
حيثما ينساق من نحو انتظره الى الغروب وانتفع به الى آخر الشهر معقود للصبا يعقله اهل العرف بالبديهة
وينكر كونه بالوجدان ويجيء تحديد للمدة والمسافة بالغاية تبعا لا يمنع من ارادة عدم الخطاب دلالة
عليه ثم لو دل على تحديدهما بالخطاب الموضوع لذلك كان يقول صم في المدة التي اولها الطلوع
وآخرها الغروب او اركب في هذه المسافة لم يقتض المنع فيما بعد الغاية ومن الغريب ان السيد التستري
استصوب الثاني وذلك انه ربما اعترض في الاول بانه مجرد دعوى لا شاهد عليها قال والصواب
في الجواب كما يظهر من كلام المص هو تسليم انه منطوق قولنا صوموا الى الليل مثلا مستلزم لان يكون الايجاب

المفهوم منه موضوعا في الليل وان يكون هذا الخطاب غير متعلق به ولازم ذلك ان لا يعلم ان صوم الليل
هل هو واجب بدليل آخر ام لا لان المتكلم حكم بتوسط هذا المنطوق على عدم وجوب صوم الليل حتى
يكون هذا الحكم منصوصا عليه بالدلالة المفهومية هنا كلامه وهو كما ترى فانه ان اراد ان هذا الخطاب مع
دلالته على ان منتهى الوجوب هو الليل لا يستلزم عدم الوجوب في الليل كما هو ظاهر المص بل صريحه فذلك
المكابرة والا لم تكن النهاية نهاية وان اراد ان التعيين بالغاية لا يدل على ان الليل هو النهاية كما هو
ظاهر المص فهو رد اللغة على خلافه **قوله** واحتج ايضا آه يعني صاحب المعالم وهو ما حكاه الى قوله قطعا
ثم قال بحيث لا يكاد ينكره عند مراجعة الوجدان فيكون الاولى ان يقال هكذا واذا ثبت الدلالة على هذا المعنى
عرفا وضمنها الى ذلك مقدمة سبق التنبيه عليها وهي اصالة عدم النقل فيكون كذلك لغة والسبب
في هذه الضميمة ان النزاع في ثبوت المفاهيم لغة حتى لم يكتفوا باصل العدم عرف زمانهم وذلك
بان يتحقق هو الحقيقة في عرفنا فليكن في عرف زمانه كذلك لاصالة عدم التغيير مع ان الغرض انما هو تنزيل
كلامهم لان تنزيل كلامهم في سائر الالفاظ يرجع الى قاعدة واحدة اجماعية وهو انه يجب تنزيله على اللغة
الا ان يعرف انه تجدد اصطلاح فجعل اثبات اللغة على وفق العرف كالكلام في التنزيل انما الكلام حيث
يختلفان فهل المقدم اللغة او العرف فذلك لتعارض الاصلين وحاصل هذا الاستدلال ان اهل العرف
يعقلون من نحو هذا المثال ما يعقلون من قولهم الشرط في اعطائه اكرامك بل تحقيق ان ذلك شايع لكثرة
دورانه بخلاف لفظ الشرط وبالجملة لا فرق الا بان المحقق في الشروط اسمي ملحوظ قصدا وبالذات وفي
الاداة حرفي كما في من ولفظ الابتداء فانه خرج ما اورده المص بقوله ولا يخفى آه وكانه نظر الى ان صاحب
المعالم اخذ دعوى جريانه مجرى الشرط في اعطائه اكرامك من تسميته ما بعد الاداة شرطا فاعترض بان
لكل لفظ معنى ولا يدور على التسمية شيء والكلام انما هو في الاداة كان ونحوها لا في لفظ الشرط وحمل
احدهما على الاخر قياس بمجرد التسمية وهي لا تصلح جامعا مع انه قياس في اللغة ولم يتوجه ان كلام
القوم فيما هو اعم فان اراد بالتمثيل ما يتناول نحو ان جاءك فاعطه مما استعملت الاداة فيه للتسبيب
منعنا جميع ذلك في التسبيب وانما يعقلون فيه التعليق الا ان يدعي ان المعنى في التسبيب السببي الا على الا
المجني حسبما مر **قوله** مع ان ادعاء التبادر آه انه كان منشأ وهذا النظر من الشك في ان تعريف المبتدأ
باللام مفيد للحصر فذلك ما قرره ائمة المعاني ولم يختلف فيه اثنان وتتبع استعمالات البلغاء شاهد

صدق

صدق مع انه انما ادعى ذلك في العرف ونحن نقول بالوجدان وان كان من الشك في بلوغ ذلك الى
حد التبادر وتجويز ان يكون بحسب المقام فالوجدان على خلافه على انا قد نقول ان خصوص هذا التركيب
اعني قولنا الشرطي كذا كذلك خصوصية لا تجدها في غيره وكيف كان فلا ينبغي ان يشك في دلالته مثله
قوله ثم لا يذهب عليك ان ثمرة الخلاف آه المص بعد ان انكر حجية المفاهيم حتى بعض منها وشرط عهاد
يقول انه على القول بالحجية طائل تحت اثباتها في الغالب لان الثمرة انما تظهر حيث يكون المفهوم مخالفا
للاصل ولا يكون كذلك الا اذا كان المنطوق موافقا وهو خلاف الغالب اما اذا كان المفهوم موافقا
بالاصل كاف ولا حاجة بنا الى التعلق بالمفهوم وظهور دليل آخر زايد على الاصل لم يبق تلك الثمرة التي
يعتد بها وبسهل في جنبها تكلف مؤنة النزاع والحجاج وانت تعلم ان الثمرة في الموافق غير منحصرة في
ذلك بل هي ظاهرة في التعارض وهو في اخبارنا اكثر من ان يحصى **قوله** وكان المفهوم في هذا القسم لما
كان موكولا في العقول بسبب موافقته للاصل آه يقول لا يتردد ان هناك الا ثمرة الا القول بالمفهوم فلعله
لشبهة دخلت عليهم وقد لمح انهم لاحظوا هذا القسم اعني الموافق للاصل لانه هو الغالب والامثلة الدائرة
فيما بينهم منه فوجدوا نفوسهم تحكم به فظنوا ان ذلك انما جاء من التقييد وانه متبادر ومنساق منه
لا مكان الموافقة فحكموا بها على الاطلاق فيما وافق وما خالف ثم علموا ان ذلك انما جاء من خصوص الموافق
للاصل لما ركز في النفوس من الحكم ببقاء ما كان على ما كان فكان هذا الكلام منه دفع دخل وايماء السبب
بان خفاء اللزوم العقلي او العرفي على كثير من العقلاء واهل العرف الواحد حتى تا بعد تردد الى تقريب
الحسنة بعيد جدا الا لشبهة من النافي او المثبت لكنه ذكر فيما سلف ما يدل على ان الشبهة من المثبت
وقد حكيناه ونحن نقول كيف يتوهم على اكابر المحققين عدم الفرق بين ما للاصل وبين ما ينساق من
التقييد مع ان دلالة التقييد على ذلك وجدانية نحسب ما انا اهدوا الشبهة انما كانت من النفاة الذين
هم الاقلون ما لانهم وجدوا الخطاب المقيد يستعمل مع ارادة المفهوم وبدونه فذهبوا الى الاشتراك
او لانهم استضعفوا مثل هذه الدلالة فلم يختلفوا بها في الاحكام **قوله** واحتج بعضهم آه هذا ما ذكرناه
في حجة المثبتين لمفهوم الوصف ثانيا وحاصله ان تعليق الحكم في المثالين يشعر بان كلا من الشرط
والوصف علة وهذا ما لا كلام فيه حتى اشتهر فيما بين نفاة القياس استنباط العلة التي يشعر بها التعليق
للحكم المعلق عليها لان الاشعار بالعلية عندهم بمنزلة التنصيص عليها واذا ثبت كونهما علة للحكم اقتضى

انتفاؤهما انتفاء الحكم المعلل بها قضاء لحق العلية وجواز تعليل الحكم الواحد بعلل متعددة من حيث
ان العلل ههنا علامات لا مؤثرات ونحن نمنع ثبوت الحكم مع انتفائهما لعلة اخرى بدفع باصالة العدم و
يتوجه عليه اولا ان الاشعار انما يتحقق في الوصف المناسب والكلام فيما هو اعم اما النزاع فان تقييد الحكم بالشرط
او الوصف كيف كان هل يقتضي انتفاءه عند انتفاء القيد ام لا وثانيا ان قضاء حق العلل الشرعية
بعد ثبوت العلية الكلية انما يكون باستتباع الحكم بحيث كلما تحققت تحقق لا باقتضاء انتفائها الانتفاء
فان ذلك من حق العلل المؤثرة لا العلل التي هي المعرفات وثالثا ان الكلام في استفادة حكم المفهوم في المنطوق بلا
التقييد بالشرط او الوصف لا بواسطة اصل العدم واين هذا في دلالة المنطوق بالالتزام كما يدعيه في المفاهيم
اللهم الا ان يقال ان هذا طريق آخر للدلالة على حكم المفهوم غير التقييد **قوله** والجواب آه حاصل ما تعلق
به في الرد امران احدهما ما اشار اليه بقوله التسليم ومحصله انه لا تنصيص في الخطاب على علية الشرط او
الوصف كما هو المفروض اذ اقصاه الاشعار بها فتكون مستنبطة وهي غير معتبرة في بناء الاحكام كما لا
تستتبع الحكم كذلك لا يقتضي انتفاؤها انتفاءه الثالث ما اشرنا اليه في الثالث من ان هذا اثبات
حكم المسكوت عنه باصل العدم وليس الدال هو المنطوق بالالتزام كما هو المدعى وحاصله بعد تسليم الا ان
انا لو سلمنا اعتبار العلة المستنبطة في الاحكام ومعلوم ان هذا لا يتم الا بالتمسك باصل العدم ونحن نقول
ان هذا دليل صحيح لرجوعه الى اصل البراءة لكنه ليس من المفهوم في شيء وبهذا تبين ضعف ما اورده السيد
الشارح عليه واستقربه من ان تسليم اعتبار العلة ههنا ينافي رجوعه الى اصل البراءة اذ لا معنى لا عتبارها
الا ادعاء ان انتفاءها قاض بانتفاء الحكم المعلل بها وفي عبارته اغلاق وخلط لانه انما اراد الاعتبار
في بناء الاحكام في الجملة ويتوجه عليه في الاول ان العلة المنعوت بها عندهم بمكانة المنصوص وان
قضية كلامه انها لو كانت منصوصة لكفى في اقتضاء انتفائها انتفاء الحكم المعلل بها وهو حينئذ
المنع لجواز تعدد الاسباب الجعلية والعلامات واقصى ما يقتضيه النص على العلية استتباعها الحكم
انما يقتضي نفيها نفي الحكم اذا كانت مؤثرة كما عرفت ترى انه اذا قال حرمت الخمر لاسكارها وجلد الزاني
لزناه اقتضى التنصيص على العلية انتفاء التحريم من غير الخمر والجلد من غير الزاني كلا وفي الثاني
انه لا دخل لعلية هذه العلل في انتفاء الحكم انما يقتضي ثبوتها الثبوت وعلى هذا فكيف يكون الا استدلال
برجوعها بل يتمحض الاستدلال باصل العدم انه كان حكم المسكوت عنه موافقا للاصل ثم التعلق في نفي

الحكم

مبحث القياس

الحكم عنه باصل البراءة طريق آخر تارة نقول الاصل عدم تحقق علة وجوب الزكوة في المعلوفة فلا تجب
اخرى الاصل براءة الذمة من اخراجها منها فلا تجب **قوله** الخامس في القياس آه القياس في اللغة التقدير
اعني استعلام القدر يقال قاس الثوب بالذراع والارض بالقصبة والمساواة يقال فلان لا يقاس
بفلان اي لا يساوي به والباء في الاول للآلة وفي الثاني للالصاق وقولهم قياس النعل بالنعل من
الثاني دون الاول اذ لا يراد استعلام قدر احدهما بالاخرى بل جعل احدهما مساويا للاخرى وذلك
حين توضع عليها وتقطع وظن قوم انهما وانما اراد بالتقدير جعل احدهما بقدر الاخرى لا استعلام
المقدر فيرجع الى الثاني دون الاول واما في الاصطلاح فالموجود بين الفقهاء والاصوليين على اختلاف
كلماتهم فقد يقصد به انه عمل من اعمال المجتهد قال الشيخ في العدة هو اثبات مثل حكم المقيس عليه للمقيس وحكي
عن بعضهم انه اثبات حكم الاصل في الفرع لعلة جامعة بينهما وقال القاضي هو حمل معلوم على معلوم في اثبات
حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من حكم او صفة او نفيهما وعن ابي هاشم انه حمل الشيء على غيره ويلحق
حكمه عليه وعن ابي الحسين انه تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم وعن بعضهم فيما حكي الغزالي انه رد
الشيء الى الشيء بجامع وعن آخر فيما حكي ايضا اعتبار فرع باصل بجامع وعن آخرين بذل الجهد في استخراج الحق
في النص والاجماع وقال العلامة هو تعدية الحكم المتحد من الاصل الى الفرع بعلة متحدة فيهما ولكنا قال آخرون
عنهم انهم قالوا اشتراك الحكم وقال هو الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم
الحكم ونحو ذلك هو الذي تحكم به موارد استعمالاته فيما بينهم كقياسه عليه بقياسه ومقيس ومقيس عليه
الا ان يتأول لكن قضية كونه دليلا ومعرفا خاصا ان يكون عبارة عما يتوقف عليه الاثبات والحمل
والتعدية والتسوية من التساوي بين الامرين فان المجتهد اذا وجدهما متساويين اثبت حكم احدهما للاخر
وعدا ما اليه بحتا بالتساوي لا دليل له سواه حتى اذا قيل له بم اثبت هذا الحكم قال بالقياس والذي
يؤيد هذا ان الدليل نظر فيه المجتهد اما لا وليس ذلك الا التساوي ولو كان في عمله لدار مدار نظره
ولذلك عدل صاحب الاحكام عما عليه الجماهير وعرفه بالاستواء لكنه ذكر تعريف القاضي واورد عليه
ما اورد واختار في حد القياس انه عبارة عن الاستواء بين الاصل والفرع في علة حكم الاصل وتبعه على
ذلك ابن الحاجب والعضدي وعليه جرى التميمي حيث اعترض على العلامة وقال ان تعريفه بالغاية
وجعل الغاية نفسها وقياسه القياس مصدر قاس وهو متعد لاخذه عرفا على ما ينطق به موارد استعماله

صلحا المعالم

كما سمعت حاليس فى تلك الا الحمل والتسوية الا الاستواء فان ذهبت تقول اصطلاح ولا مشاحة فى الاصطلاح
قلنا والاصطلاح ايضا على هذا كما تنطق به تعريفاتهم واستعمالاتهم قال السيد اعلم ان القياس وان كان
كان من ادلة الحكم مثل الكتاب والسنة لكن جميع تعريفاته واستعمالاته مبنى على كونه فعل المجتهد فيتقوم
بنفس المساواة محل نظر وربما فرقوا بين الدليل والمدلول بناء على المشهور بان المراد بالحمل الذى هو
الدليل وجوب التسوية فى الحكم وبالمدلول ثبوت الحكم فى الفرع وتوضيحه ان التسوية بين الامرين فى
الحكم يجب فى نفس الامر لمكان الجامع ثم يسوى المجتهد بينهما باثبات حكم احدهما للاخر ويكون وجوب التسوية
كما صرح به عليه ما ورد على الامدى فى الجواب بان القياس والدليل هو الطبيعة التى عرفتها بالتعاريف
المختلفة الالفاظ المتقاربة المعانى والمدلول هو هذا الحكم الخاص كحرمة النبيذ مثلا وانما تحقق من هذا الكلى
هو هذه التعدية الخاصة اعنى تعدية الحرمة من الخمر الى النبيذ والحمل الخاص اعنى حمل النبيذ عليها فى التحريم والحمل
الكلى والجزئى حتى اذا قلنا دليلنا على تحريم النبيذ القياس كان معناه انه قياس والقياس حجة اى دليلنا
اشخص من ذلك الكلى الذى قامت عليه الحجة لكن على هذا يكون الدليل فى الحقيقة ما دل على حجية الا انه
لا اشتهار اللفظ بعد شاع استعمال هذا الاسم فى اثبات الاحكام صار مدلول الناس الى ذخر مدرك الحكم
البيان ان هذا جزئى من ذلك الكلى الشائع وهذا كما قلنا فيما عنه قسمان ابعاض الادلة العقلية اعنى
الاخذ بالاقل عند فقد الدليل على الاكثر انه ليس هو الدليل فى الحقيقة وانما الدليل البراءة الاصلية
لكن لما اشتهر الاخذ بالاقل عنها استطعنا فى الزايد شاع اطلاق هذا الاسم صار يتعلقون به ويستدلون
اليه حتى كانه هو الدليل ثم جميع هذه التعاريف صالح للتعريف الا ما حكينا معه عن ابى هاشم اسمه
على الحمل بلا جامع وعن بعضهم من انه بذل الجهد لصرفه على كل استنباط ولا حدود فى الاول اذ المراد
ذات المقيس والمقيس عليه وصفهما وبذلك يندفع ما قيل على الثانى وعلى غيره من ان الفرعية والاصل
انما تحقق بالقياس بل بعد سبق ثبوت هذه الاوصاف فى نفس الامر لمكان التساوى فلا اشكال ومراد
القاضى بقوله فى اثبات الحكم لهما نفيا المعين ولم يرد لكل واحد منهما فان الحكم فى الاصل وان كان ثابتا
قبل الحمل الا ان اثباته لهما معا بحيث تحقق التشبيه انما يكون بالحمل ثم عليان قوله بجامع كاف فى التمييز
بل تحتاج الى تفصيل الجامع فى الحد وذكر اقسامه فانها غير معتبرة فى القياس بالذات بل باعتبار انقسام جامع
ولا تخصيص هذه الاقسام بالذكر دون انقسام الحكم فى المقامين الى الاقسام الخمسة حكم والمراد بالحكم

الوجه

المصطلح عليه الحكم النفسى ولا يرد ان النفى داخل فيه ولا ينتقض عكس كلها الحد فيخرج المحدود بالقياس المثبت
للصفة فانهم كما اثبتوا الصفات الزائدة لله تعالى قياسا على الشاهد كان الحق الذى عليه المحققون عدم
جريانه فى غير الاحكام الشرعية لا يعد للنزاع منه فانهم منعوا وان خالف بعض ائمة اللغة فاجرونه فى اللغات
وكثير من المتكلمين فاجروه فى الافعال والصفات على ان الكلام فى مدارك الاحكام وح فلو فرض جريانه
فى غيرها وقلنا انما نعرف ما هو مدرك لها حتى كانه قيل المدرك الذى هو القياس كذا وكذا ثم الجامع فيه
يكون حكما وقد يكون صفة نفيا واثباتا كما تقول الكلب نجس فلا يجوز بيعه كالخنزير ان الثوب المغسول بالخل
ليس بطاهر فلا تصح الصلوة فيه كالمغسول باللبن والنبيذ مسكر فيكون حراما كالخمر والصبى ليس بعاقل فلا
يكلف كالمجنون والمصحح جرى فى تعريفه على طريقة الاكثرين وقد اجاد ومراده يكون ثبوت الحكم بتلك العلة
مايعم النص والاستنباط ليتناول القياس المنصوص العلة هذا وربما اطلق الفقهاء اسم القياس على عكس
هذا ويسمونه بقياس العكس وذلك كما فى لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف فى نفس الامر لم يكن شرطا له بنذره
الاعتكاف فى نفس الامر لم تكن شرطا له بنذر الاعتكاف مصليا فان هذا اثبات نقيض حكم الاصل للفرع
لافتراقهما فى علة الحكم فان الاصل هو الصلوة والفرع هو الصوم وحكم الصلوة انها ليست شرطا للاعتكاف فى
والثابت فى الصوم نقيضه وهو كونه شرطا للاعتكاف وقد افترقا فى علة الحكم لان علة حكم الصلوة التى
لاجلها لم تكن شرطا للاعتكاف فى نفس الامر هى كونها ليست شرطا له حال النذر وهى غير ثابتة فى الصوم لانه
شرط للاعتكاف حال النذر اجماعا وكانهم عقلوا من مراعاة عدم اشتراط الاعتكاف بالصلوة مطلقا الملازمة
بين كون الشئ شرطا للاعتكاف فى النذر وكونه شرطا فى نفس الامر بحيث كلما كان شرطا فى النذر كان
شرطا فى نفس الامر وكلما لم يكن شرطا فى النذر لم يكن شرطا فى نفس الامر ثم وجدوا الصيام شرطا للاعتكاف
فى النذر فحكموا بانه شرط له ايضا فى نفس الامر بحكم تلك الملازمة وانهم عقلوا من ذلك كون الشئ شرطا
للاعتكاف فى النذر علة له لكونه شرطا فى نفس الامر ثم وجدوا العلة فى الصوم متحققة فحكموا بتحقق
المعلول وكيف كان فاطلاق اسم القياس على هذا مجاز لا يطلق الا مقيدا فلا يرد نقضا على حده ثم
للقياس اربعة اركان وهى ما اخذ فى بيان ماهيته وذلك ان اركان الشئ ما لا يوجد الشئ الا بوجوده
ولا يتحقق الا به ولما كان الماخوذ فى تعريفه هو الاصل والفرع والعلة والحكم كانت هذه هى اركانه
وان كان مجموعها مغايرا له لانه انما هو الحمل والتسوية على المشهور والتساوى على غيره لانه لا يتم الا

بها اذ ليس كل تسوية او تساو بقياس بل تسوية الفرع بالاصل فى الحكم بالعلة وتساويهما فيه بسببه
فكانت له اركانا ودعائم بها يتقوم وعليها يعتمد وهذا كما قال اهل البيان فى التشبيه ان اركانه
المشبه والمشبه به ووجه الشبه والاداة وان كان مغايرا لها لانه لا يتم الا بها وربما وقع فى كلام بعضهم
ههنا ان هذه الاربعة اجزاء القياس ثم المعروف بين الفقهاء والذى يبتنى عليه جميع استعمالات
هذا الباب ان الاصل هو المقيس عليه وهو محل الحكم المتفق عليه كالخمر مثلا والفرع هو المقيس وهو محل
الحكم المتنازع فيه كالنبيذ مثلا والعلة هى الوصف الجامع بين الاصل والفرع كالاسكار فى المثال والحكم
هو ما يراد اثباته بالقياس من الاحكام التكليفية والوضعية كتحريم النبيذ فيه والوجه فى تسمية الاول اصلا
والثانى فرعا مع ان اصل الشئ ما يبتنى عليه الشئ والامر المتفرع ههنا هو الحكم فى المقيس وتفرعه انما
هو على الحكم فى المقيس عليه فكان ينبغى على هذا ان يكون الاصل هو الحكم فى المقيس عليه والفرع هو الحكم فى
المقيس كما قيل هو ان الحكم فى الاول يبتنى على محله لاحتياجه اليه وعلى دليله اعنى ما دل على ثبوته له فكانا
اصلين له واصل الاصل اصل فصح اطلاق الاصل على المحل كما عليه الفقهاء وعلى الدليل كما عليه المتكلمون و
على الحكم كما هو الاصل فان الكل اصول الحكم فى الثانى اما ابتداء كما فى الثالث او بواسطة كما فى الاولين واما
اطلاق اسم الفرع على محل الحكم المتنازع فيه اعنى المقيس فمجاز من اطلاق اسم الحال على المحل ليس بالعزيز هذا
ما عليه الفقهاء وذهب قوم الى انه اسم للحكم فيكون حقيقة ولم يذهب ههنا احد الى انه اسم للدليل لان
دليل الحكم فى الثانى هو القياس وهو وان كان فرعا على المساواة بناء على انه الحمل والتسوية فيكون بجملته
على المشهور وعلى الجامع بناء على انه المساواة لكن لا نتاق على ان هذه الاربعة اركان القياس
فلا يكون احدها نفس القياس فكانت المذاهب فى الاصل ثلثة وفى الفرع اثنان وقد عرفت ان
الاستعمال فى كليهما على ما عليه الفقهاء والذى حدى الفقهاء على ذلك ان الشئ غالبه على امر من
حكم او غيره فاذا اتصف امر بوصف صح اجراؤه عليه وهذا كما تقول زيد هو الاصل فى هذه الدار
وعمرو فرع هذا وقد ادعى جماعة منهم العلامة والفخر الرازى على الفقهاء ان اصل الشئ ما تفرع عليه
الشئ ونفس الحكم المطلوب اثباته فى المقيس كالتحريم فى النبيذ ليس متفرعا على نفس الخمر اذ لو لم ينص
الشارع على تحريم الخمر لم يكن تفريع حرمة النبيذ عليه ولو وجد التحريم فى غير الخمر ما شاركه النبيذ
فى العلة امكن تفريع حرمة النبيذ عليه وعلى المتكلمين انا لو قدرنا علمنا بتحريم الخمر ضرورة او بدليل

عقلى امكن ان تفرع عليه تحريم النبيذ ولو فرض ان النص ورد على تحريم الخمر لا بخصوصيته بل على امر
شامل له وللنبيذ لم يكن تفريع النبيذ على ذلك النص تفريعا قياسيا وعلى هذا فلا يكون النص
اصلا للقياس ثم اختار ان الاصل لحكم امرين اما الحكم الثابت فى محل الوفاق او علة ذلك الحكم وان
الفرع هو الحكم فى محل النزاع ثم ذكروا ان العلة فى محل الخلاف اصل للحكم لان ثبوته يعلم بها وفى محل الوفاق با
لعكس فان العلة انما تستنبط بعد ثبوت الحكم فيه ويتوجه على الاول ان الحكم فى محل الخلاف وان لم يكن
متفرعا على محل الوفاق الا انه لما كان متفرعا على الحكم الثابت فيه وهو متفرع عليه كان اصلا له واصل
الاصل اصل وعلى الثانى ان المتكلمين ضربوا النص مثالا والمراد ان الاصل هو دليل الحكم فى محل الوفاق
سواء كان نصا او غير نص ثم يتجه على الاشاعرة منهم ان النص عندهم نفس الحكم لان الحكم عندهم خطاب
الشرع المتعلق بافعال المكلفين فكيف يكون اصلا لنفسه وعلى ما اختاروه من ان الاصل احد الامرين
انه يلزم ان يكون الاركان ثلثة او ثنتين وقد اتفقوا على انها اربعة وذلك انه بناء على ان الاصل هو
العلة فى محل الخلاف والفرع هو الحكم فيه يلزم ان يكون الاصل والفرع عارضين بمحل الخلاف ولا جامع
ولا مجتمع فيه مع انهم يقولون هذا هو الاصل فى التحريم وذلك هو الفرع فيه لمكان الجامع فاين هذه الكلمة
من تلك الدعوى وقد عرفنا ان هذا جار على الكلمة السائرة بين الناس على اختلاف طبقاتهم
وتباين لغاتهم يقولون فلان هو الاصل فى هذه الدولة والحكومة وهذا فرع عليه وان كان حملا على ضرب
من المجاز فليس يجب من كل مجاز ان يرد على قائله ويعدل به الى الحقيقة وليت ما كان ما القوم من
الحاسة على ما ذكروه من ان الحكم فى محل الوفاق هو الاصل والعلة فرع ان توقف طلب العلة على ثبوت
الحكم لا يوجب افتقار العلة الى الحكم واستغناء الحكم عن طلب العلة لا يوجب استغنائه عن نفس العلة كيف
والاحكام عندنا معللة بموجبات تقادى علاها على انه كثيرا ما يكون العلة منصوصة **قوله** واختلف
فى حجيته اه وقع القياس فى مقامات احدها فى ماهيته وقد تقدم الثانى فى جواز التعبد به الثالث
فى وقوع التعبد به شرعا فالاكثرون على الجواز عقلا بمعنى انه ليس فى العقل ما يحيل على الشارع ان يتعبد
به الناس وذهب النظام وكثير من المعتزلة وغيرهم الى ان العقل يحيل عليه ذلك وقال داود وبعض
اهل الظاهر لا يجوز ان يقتصر الشارع بالمكلف على العدول من البيانين مع قدرته على اعلاهما فكان هذا
متعلقهم فى المنع ومن اصحابنا من ذهب اليه ايضا وعن القفال وابى الحسين ان فى العقل ما يوجب

على الشارع التعبد بالقياس ثم اختلفوا الاولون فاصحابنا على المنع من وقوعه شرعا الا ابن الجنيد فيعهم التعبد بالعمل به وحكي القول على الوقوع وخص القاساني والنهرواني الوقوع بمنصوص العلة ومفهوم الموافقة والحق ما عليه اصحابنا من نفي وقوع التعبد به في الشرع وان كان يجوز ان يقع منه لكنه لم يقع بل جاء عنه ما يمنع من الاخذ به لنا على جواز التعبد به انا لا نرى في العقل ما يحيل عليه ان يقول لنا اهل الحكمة على امر بحكم وانتم تعلمون علة ذلك الحكم من حيث ان الاحكام كلها منوطة بعلل واغراض غاية ما هنالك ان منها ما يظهر ومنها ما يخفى ثم وجدتم تلك العلة في امر آخر فاحكموا بذلك الحكم عليه الا ان يمتنع منه مانع واقصى ما هنالك انه اكتفاء بالطريق الظني وليس باول قاعدة فقه اكتفي به حيث قال لنا احكموا بحكم العدل بامره فاقبلوه ولنا على المنع من الاخذ به في الشريعة طرق الاول انه طريق ظني وتعبدنا انا لا نجوز سلوكه الا بثبت ولم يقم دليل من كتاب او سنة من كتاب الله او سنة متواترة او اجماع على جواز الاخذ به بعد التتبع البالغ كما قام في خبر الواحد فبقي على اصل المنع الثاني ما استفاض من الاخبار بل تواتر عن آل محمد صلى الله عليه وآله بالمنع عن العمل به خصوصا عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام فقد نقل في ذلك عنهما اللفظ المختلف المعنى المتحد ان امير المؤمنين عليه السلام ينكر عليهم التهور في الفتيا والقياس في الدين حتى تواتر ذلك عنه وعن ذريته كما عرف ذلك من مذاهبه الثالث اجماع اهل البيت عليهم السلام على المنع منه فقد تواتر ذلك عنهم وعرفوا به كما عرف ابو حنيفة بالاخذ به وان خالف في ذلك من شيعتنا اما ما وقع في بعض شروح المنهاج من ان الائمة من اهل البيت عليهم السلام من القائسين على القياس محتجا بما حكي عن ابي حنيفة من انه اتى الامام جعفر بن محمد الباقر عليهما السلام في قبة من ادم بيت الصفا والمروة فسلم عليه فرحب به وسأله عن بعض المسائل فسكت ابو حنيفة فقال له الامام تكلم فقال لا احسن قياسا او اشتغل عنه ساعة فقال ابو حنيفة يا ابن بنت رسول الله صلى الله عليه وآله سلتك بالذي دوخ لك العلم ان تجيبني عن هذه المسائل فاقتضى ذلك جابه عنها اخلم ينكر عليه قوله لا احسن قياسا فرواية موسلة عمن يقول بالقياس خارج عن التقية من المخالف التي شهد بها الصديق والعدو ان شئت خارج الى الغير بالاية في الكامل وانظر كيف حكي انكار ابي عبد الله الصادق عليه السلام على ابي حنيفة والتشديد في ذلك والاعراض عنه والى الدميري الشافعي في حيوة الحيوان وقد روى ما رواه الآخر في جامع الاصول عن ابي حنيفة انه قال جئت الحجام بمنى احلق راسي فقال ادنه ميامنك واستقبل القبلة وسم الله فتعلمت منه ثلث خصال لم تكن عندي فقلت

دعوى

له علمتنا امام حر فقال مملوك فقلت لمن فقال لجعفر بن محمد الصادق عليه السلام قلت اشاهد ام غايب فقال شاهد فحضرت الى بابه واستاذنت عليه فحجبني وجاء قوم من اهل الكوفة فاستاذنوا فاذن لهم فدخلت معهم فلما صرت عنده قلت له يا ابن رسول الله لو ارسلت الى اهل الكوفة فنهيتهم ان يشتموا اصحاب محمد صلى الله عليه وآله فاني تركت بها اكثر من عشرة الف يشتمونهم فقال لا يقبلون مني فقلت ومن لا يقبل منك وانت ابن رسول الله فقال انت اول من لا يقبل مني فقلت ومن لا يقبل منك وانت ابن رسول الله دخلت داري بغير اذني وجلست بغير امري قد بلغني انك تقول بالقياس قلت نعم به اقول قال ويحك يا نعمان اول من قاس ابليس لعنه الله حين امره الله بالسجود لآدم عليه السلام فابى وقال خلقتني من نار وخلقته من طين ايما اكبر يا نعمان القتل او الزنا قلت القتل قال فلم جعل الله في القتل شاهدين وفي الزنا اربعة اينقاس لك هذا قلت لا قال ايما اكثر البول والمني قلت البول قال فلم امر الله بالوضوء في البول والغسل في المني اينقاس لك هذا قلت لا قال فايما اكبر الصلوة او الصيام قلت الصلوة قال فلم وجب على الحايض ان تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة اينقاس لك هذا قلت لا قال فايما اضعف المراة ام الرجل قلت المراة قال فلم جعل الله في الميراث للمراة سهما وللرجل سهمين اينقاس لك هذا قلت لا قال فبم حكم الله تعالى فيمن سرق عشرة دراهم بالقطع واذا قطع الرجل يد رجل فعليه ديتها خمسة الف درهم اينقاس لك هذا قلت لا قال وقد بلغني انك تقرا آية من كتاب الله عز وجل وهي لتسئلن يومئذ عن النعيم انه الطعام الطيب والماء البارد في اليوم الصايف قلت نعم قال لو دعاك رجل واطعمك طعاما وسقاك ماء باردا ثم امتن عليك به ما كنت تنسبه اليه قلت الى البخل قال افتبخل الله قلت فما هو قال حبنا اهل البيت عليهم السلام وقد اجاب الدميري عن الاول بانه انما لم يقبل في الزنا الا اربعة طلبا للستر وعن الثالث بانه انما لم يجب قضاء الصلوة دفعا للمشقة لانها تتكرر في اليوم والليلة خمس مرات وانت تعلم ان غرضه عليه السلام من القاء تلك الاسولة على ابي حنيفة انما هو تعجيزه وتنبيهه على ان الراي والقياس لا يصلح لان يكون مدركا للاحكام الشرعية لم يكن غرضه بيان ان تلك الاحكام غير معللة بما مركبة من مذهبهم تعليل الافعال بالاغراض انما تلك طريقة مخالفيهم ثم ان فيما رواه شارح المنهاج ما يكفيك مؤنة رده فان ابا جعفر ما سئل ابا حنيفة الا ليعرف مكانته وضلالته في الاعتماد على القياس وانه لا يستغني بقياسه عن الرجوع الى خزنة علم الله واما ما نقله بعض الزيدية عن الصحابة من العمل به فمكابرة انما يعرف مذاهب الصحابة اتباعهم واما الزيدية فانما يعرف

من يأخذ بآرائه كابي حنيفة واضرابه الرابع اجماع الامامية في جميع الاعصار على المنع منه حتى ان اعلامهم ليحكون ذلك عنهم وبالجملة فقد عرفوا بذلك كما يعرف مخالفوهم باتباعه واحتج العلامة بتجانس تفصيل العبادة اشحيل شانه جرت في الشرايع باختلاف المؤتلفات واتفاق المختلفات ابتلاء واختبارا وان كان لكل مصلحة وفي كل حكمة ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة فقد فضل شهر رمضان على الشهور واوجب صيامه وفضل ليلة القدر حتى جعلها خيرا من الف شهر وحرم صوم يوم العيد وفضل الكعبة واوجب حجها وقال واذ جعلنا البيت مثابة وامنا واوجب على الحائض قضاء الصوم دون الصلوة وحرم النظر الى العجوز الشوهاء واباحه الى الجارية الحسناء واوجب قطع السارق القليل دون الغاصب الكثير والجلد بنسبة الزنا دون نسبة القتل او الكفر والغسل بخروج المني دون البول والغايط مع انهما اطهر واكتفى في القتل بشاهدين ولم يكتف في الزنا الا باربع وفرق بين عدتي الطلاق والمتوفى عنها فجعلها في الاول ثلثة اشهر وفي الثاني اربعة وعشرا وسوى بين النوم والبول وايجاب الوضوء والماء والتراب في التطهير وقتل المحرم للصيد في العمد والخطاء في الفداء وبين الزنا والردة في القتل والقاتل خطاء والواطي في الصوم والمظاهر في المؤاخذة في ايجاب الكفارة مع الاختلاف حيث جرت عادة الله تعالى بذلك علم ان الاتفاق في العلة لا يقتضي في نظره الاتفاق في الحكم ولا الاختلاف الاختلاف اذ لو كان ذلك عنده مقتضيا لما اعتاد خلافه فكان هذا منه بمنزلة النص على عدم الاعتداد بالاتفاق والاختلاف ومبنى القياس على الجمع بين المتماثلات كما في قياس الطرد والتفريق بين المختلفات كما في قياس العكس وتكليفه بما يقتضي الاعتداد وذلك تناقض بين القول والفعل وهو على الحكيم محال وماخذ هذا الاحتجاج من كلام ابي عبد الله عليه السلام لابي حنيفة الذي رويناه آنفا وتقابل اعهدا ان ثم قضى بما عليه النظام من حكم العقل باستحالة التعبد بالقياس مع انه ممن يذهب الى الجواز وكثيرا ما يستدل اصحابنا ومن يحذو حذوهم على المنع بمثل قوله عز من قائل لا تقدموا بين يدي الله ورسوله ولا تقف ما ليس لك به علم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وكل ذلك جار من المقام في الاخذ بالظنون فان ارادوا ان هذه الخطابات دلت على ان الاخذ بغير العلم محظور فيقتصر منه على ما قامت عليه الحجة القطعية كخبر الواحد حتى يرجع الى ما استدللنا به اولا من اصالة المنع ولا دليل فيبقى على الاصل وما احتج به الخصم ليس بقاطع بل مردود كما سياتي تفصيله ووجهه ظاهر وان ارادوا ان الاخذ بالقياس فحكم من الكتاب

تقدم

تقدم وقول بما لا يعلم في خصوص ذلك الحكم لعدم ورود نص فيه بخصوصه كما يظهر من استدلالهم ايضا بقوله عز وجل ما فرطنا في الكتاب من شيء وتبيانا لكل شيء واليوم اكملت لكم دينكم فلا يخلو من خفاء بل قد يرد عليه ان الاخذ بالقياس بعد قيام الحجة عليه لا يكون تقدما بين يدي الله ورسوله ولا قولا على الله بما لا يعلم ولا حكما بغير ما في الكتاب ولا تتميما للدين ولا اخذا بالظن المطلق بل يكون القياس مما تم الله به الدين ودل الدليل على استثنائه كخبر الواحد والجواب انه لا ريب في ان العمل به تقدم وقول بغير علم وحكم بما ليس في الكتاب وتعويل على الظن المطلق الذي لا يرجع الى يقين وانما يخرج عن هذا كله لو قام عليه حجة القاطع كما في خبر الواحد لكنه لم يقم بل قام على المنع منه احتج من احال التعبد به كالنظام بما تقدم من ابتناء الشرع على اختلاف المؤتلفات واتفاق المختلفات وابتناء القياس على خلاف ذلك وكان هذا اقوى ما تعلقوا به في هذا الباب وهم متعلقا اخر ضعيفا لا ينهض لمطلق المنع فضلا عن الاحالة واجاب الاكثرون بان المتماثلات انما يجب اشتراكها في الحكم اذا كان ما به الاشتراك يصلح علة الحكم ليصلح جامعا ولا يكون له معارض في الاصل هو المقتضي للحكم دون هذا ولا معارض في الفرع اقوى يقتضي خلاف ذلك الحكم وشيء من ذلك غير معلوم فيما ذكرتم من الصور لجواز عدم صلاحية ما توهمتم جامعا لكونه جامعا او وجود العارض اما في الاصل او في الفرع وكذا الجمع بين المختلفات لجواز اشتراك المختلفات في معنى جامع هو العلة للحكم في الكل فان المختلفات لا يمتنع اشتراكها في صفات ثبوتية واحكام على انه يجوز اختصاص كل بعلة تقتضي حكم المخالف الآخر فان العلل المختلفة لا يمتنع ان توجب في المحال المختلفة حكما واحدا وحاصله منع كون ما ظهر من الاتفاق علة تامة في الحكم المختلف فيه حكما واحدا وحاصله منع كون ما ظهر من الاتفاق اذ من الجائز ان يكون في الاصل مقتضى آخر للحكم غير ما وقع فيه الاتفاق بل من الجائز ان يكون المقتضي هو ذاك دون هذا وان اقتضاء ما به الاتفاق مشروط بعدم المانع وقد تحقق في الفرع وكذا الكلام في المختلفات ويتوجه عليه ان مدار انظارنا على الظهور واذا ابان لنا ما يظهر من اتفاق او اختلاف لا يعتد به في نظر الشارع كان ظهوره للمخطي طريقة بمنزلة ان نص على عدم الاعتداد فكيف يصح لنا بناء الاحكام على ما علمنا من حاله انه لا يرتضيه ثم ان هذا يرد عليه في كل قياس بعينه فيقول له لعل ما ظهر لك من العلة ليس هو العلة في الحكم بل جزء العلة او العلة امر آخر سلمنا ولكن لعل فيما تقيسه عليه ما يمنع من اعتبارها وهل هذا القياس الكلام في الاختلاف فهم لو سلمنا

استقلال العقل بالمنع من التعبد بالقياس لو ورد عليه ان اقصى حال ما استعلم من طريقته ان يكون
بمنزلة النص على عدم الاعتداد بالاتفاق والاختلاف فوجد للتدليل سمعي فكيف يدعى انه عقلي وان
العقل يحيل عليه التعبد بالقياس فان قلت اوليس لو تعبدنا بالقياس وقال لنا اعتمدوا وهو لا يوجد
لتناقض قوله وفعله والتناقض على الحكيم محال قلت محل المقدمة العقلية في الدليل لا تصيره عقليا
وانما العقلي ما كان جميع مقدماته عقلية والتناقض ههنا انما لزم بانضمام مقدمة سمعية وهي انا
عرفنا في الامر حتى كانا سمعنا منه انه لا يعتد بالاتفاق في الاختلاف فلو تعبدنا بالقياس لكان
متعبدا بذلك وهو التناقض ولو كان نعارض السمعي في دليله عقليا لم يبق سمعي لكنك عرفت انه
لا يبقى اكثر من ان العقل يحيل عليه التعبد به باعتبار ما جرت عليه عادته في شريعته ولم يحل عنه
لا عن غيره سوى هذا واما القفال وابو الحسين فكانهما لما وجدا المدارك لا تفي في الاحكام في
شيء فان الاخبار الواردة عندهم في الاحكام غثها وسمينها لا تزيد على الف لكان اعراضهم عن اهل
البيت ع فلا بد من طريق يوصل اليها والا لكان تكليفا بما لا يطاق وهذا اعني هو السبب في ابتداع هذه
الطريقة في الاولين وتشييدها في الاخرين وهذا اعني شدة الحاجة الى المدرك وان كان مما
يعترف به الكل فانهم ما زالوا يقولون لولا ان فتح الله علينا هذا الباب لخلا اكثر الوقائع من الاحكام
فكان ينبغي على هذا ان يذهبوا جميعا الى ايجاب التعبد بالقياس عقلا لكن ذلك لما كان مبنيا على امرين
احدهما ايجاب شيء على الله تعالى والثاني امتناع خلو واقعة عن الحكم في الواقع وكلاهما ممنوع عند
الاكثرين ذهب اكثرهم الى الجواز ثم لا منافاة بين مذهب ابي الحسين في الايجاب وقوله ان دليل
التعبد بالقياس ظني لانه انما ثبت باخبار آحاد لا تفيد الا ظنا احتج القائلون على الوقوع بانواع
احتجاج القائلين على الوقوع
من الادلة احدها ان الله تعالى امر به حيث قال فاعتبروا يا اولي الابصار والاعتبار مأخوذ من
العبور وهو المرور والتجاوز ولا يتحقق فرق بين العبور والاعتبار والموضوع للقياس انما هو
الاول واما الثاني فمعناه الاتعاظ ولو كان مشتركا بينهما لتعين هنا الثاني للسوق وهو قوله
يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين واين هذا من القياس لانا نقول لا نزيد بالمترتب على التجاوز
انه موضوع له انما ذلك العبور وانما نريد ان الاتعاظ يستلزم التجاوز عن مراعاة حال غيره الذي
صار عبرة الى مراعاة حاله ثم قياس حاله بحال غيره وانه يجري عليه ما جرى على غيره من

وغيره

وغيره بجامع انهما من نوع واحد وانه كان مثلها او اشد منه قوة فيرتدع ويأخذ اهبته او يشكر ربه ويعرف
نعمته ويسأله دوامها الثاني ان النبي ص احتج به في الخبر ان الخثعمية لما سألته وقالت له يا رسول الله ص
ان ابي ادركته فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه اينفعه قال لها ارايت لو كان على ابيك
دين فقضيته عنه اكان ينفعه فقالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء فقاس دين الله على دين الادمي
وقال ص لعمر لما سأله عن قبلة الصائم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه شبه قبلة الصائم
اراديه من غير وقاع بالمضمضة من حيث انهما مقدمتا ابتلاع بجامع عدم حصول الغاية وحمل احدهما على الاخر الثالث
انه ص اقر عليه معاذا لما ارسل معاذا الى اليمن وقال له بم تحكم فقال بكتاب الله قال فان لم تجد فقال
بسنة رسول الله ص قال فان لم تجد فقال اجتهد رايي فاقره على ذلك وقال الحمد لله الذي وفق رسول
رسول الله لما يحب الله ورسوله والاجتهاد الرأي منحصر دون كتاب وسنتنا ان يكون بالرد الى احدهما
وهو القياس او بدونه وذلك هو المرسل لكن لما اجمعنا على ان المرسل غير حجة وجب تنزيله على القياس
والجواب اما عن الاول فبان الاعتبار عبارة عن مراعاة حال المبتلى وملاحظتها والتامل فيها ثم
الانتقال الى مراعاة حاله والعمل بما يناسب فالمعنى تأهب احدهم وشكر على ما هو عليه من العافية و
ازدياد في بصيرة على ما هو الشأن في هذا المقام فان من نظر الى تخاذلهم مع كثرتهم واعدادهم واستعداد
هم ونصر الله المسلمين عليهم من غير ما نصب علم ان ذلك من اعتناء الله تعالى باعزاز هذا الدين ونصر
المسلمين وحمد الله تعالى على هدايته وازداد بصيرة في دينه واين هذا من حمل امر على اخر في حكم جامع و
اي عاقل يقول ان المعنى بعد قوله يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاستعملوا القياس في الاحكام
واحملوا النبيذ على الخمر في التحريم والذرة على الاذر في الربوية وبالجملة فاقتضى ما فيها تبعا البيان الذي بينا
لهم الا انهم يتعلقون بما من غير تبيان الناس بالانتقال من مراعاة حال الى حال اخرى فيكون المامور به انتقالا
خاصا لا كل انتقال كان حتى من حكم الى حكم ومن مذهب الى مذهب ومن مكان الى مكان ان هذا اعني انما
معنى الاعتبار مقتضاه التعجب بالانتقال من مراعاة حال من صار عبرة الى مراعاة حال نفسه وبالجملة فاللازم
انتقال خاص وما زال التصادم هكذا انما هو هنا كما في قوله تعالى ان لكم في الانعام لعبرة ان في ذلك لعبرة
لمن يخشى واما عن الثاني فبان ذلك تمثيل لا قياس وما زال الواحد منا يجيب السائل بضرب المثال
لا للاستدلال بل للايماء الى ظهور الامر وانه بحيث لا ينبغي ان يسأل عنه ولا فكان عمرو الخثعمية

ليكشف له رسول الله ص فيما يعلمه من حكم حتى يحتاج الى الاستدلال ومن هذا القبيل قول امير المؤمنين ع لعمر
لما شك في قتل الجماعة بالواحد ارايت لو اشتركوا في سرقة كنت قطعتهم فقال نعم فقال ع فكذلك
هذا يريد ان الذي اوجب قطع الجميع هو الذي يوجب قتل الجميع اذ ان الغرض الاعلام بالحكم على وجه
لا ينكر وليس يأمره ان يقيسه على ذلك بل يجزم بالحكم ويعلمه ان حكمه كنظيره مما يعترف به فيكون اسرع
في القبول وهذا باب واسع يعتاده الناس كثيرا والجواب عنه بانه ع لا ينطق عن الهوى فكيف يأخذ
بالقياس فيما انا لا ندعي انه ع استعلم الحكم بالقياس بل جعله طريقا للتعلم وكذا ما اجاب به شارح الزبدة
عن خبر الخثعمية من انه قياس اولوية وهو محل وفاق فلا وجه له لما سيأتي في الكلام عليه واما عن الثالث
فاولا فانه لا خلاف بين اهل الحديث انه مرسل فانه لم يروه الا الحارث ابن عمرو عن رجال من اهل حمص
لم يسمهم عن معاذ ثم الحارث هذا مجهول عندهم لا يدري من هو ثم انه روي ان معاذا لما قال اجتهد
قال ص لا بل ابعث اليك ومع هذا كله فاقصى مراتبه انه خبر واحد فكيف يصلح لاثبات مثل هذا الاصل
العظيم المخالف للاصل ولما رأى المتأخرون منهم كابن الحاجب وغيره جرح المتقدمين في فساد ما تعلق
اصحابهم به تعلقوا بامر ظنوا ان قد احكموه فلم يغن عنهم شيئا وهو انه نقل تواترا عن كثير من الصحابة انهم
عملوا بالقياس ولم ينكر عليهم فكان اجماعا ثم حكوا وقائع عن ابي بكر وعمر كقتال ابي بكر بني حنيفة فان
استباحتهم كانت بالقياس قال الآمدي قاسوا خليفة رسول الله ص على رسوله في وجوب اخذ الزكوة
لا رأي للصادق وقال غيره قاسوا الزكوة على الصلوة وكما وقع لجميع ورثة ام الولد ان اباها
فقال المعتبر من الانصار تركت التي لو كانت هي الميتة ورث جميع ما تركت لان الابن عصبة والبنت
لا ترث فرجع الى التشريك بينهما في السدس وكتوريث عمر المطلقة ثلاثا في مرض الموت وكرجوعه الى
قول علي ع في تصحيح شكه في قتل الجماعة بالواحد فقال علي ع ارايت لو اشترك نفر الخبر الى قوله وحكم
بالقتل فكان حاصل ما تعلقوا به انهما اقدما على العمل به ولم ينكر عليهما احد ونحن نقول انكار امير
المؤمنين ع عليهم حالا بكار دينكره مذهبه ومذهب اهل بيته في المنع من الاخذ بالقياس مما قد
تواتر وقد حكوا عنه انه قال لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى بالمسح
من ظاهره وقال ع من اراد ان يتقحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برأيه وحكوا الانكار عن عثمن
وابن مسعود والخبر الاول اليه ايضا وعن ابن عمر انه قال السنة ما سنه الرسول ص ولا تجعلوا الرأي

سنة

سنة للمسلمين وعن ابن مسعود وانه قال اذا قلتم في دينكم بالقياس لحللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم
كثيرا مما احل الله وقيل عن ابي بكر وعمر ايضا وان ابا بكر قال لما سئل عن الكلالة فلم يعرفها اي سماء تظلني
واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي وان عمر قال اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن اعيتهم
الاحاديث ان يحفظوها وقالوا بالرأي فضلوا واضلوا وهب انهما لم ينكرا ولم ينكر عليهما احد فليت
شعري كيف صح لهؤلاء ان يثبتوا هذا الاصل العظيم في الشريعة بمثل ما هم يروونه انهما اقدما
على الحكم من غير قياس وقلة ارتياب اوليس ابو بكر قد اقدم على منع ام الاب فهب انه شركها في الارث كان
عن قياس تبعا للانصاري افكان منع ام الاب وتخصيص الارث بام الام عن قياس ايضا اي قياس
يقتضي الشيء ونقيضه اوليس عمر كان يقضي في الاصابع بديات مختلفة لانه لم ير القياس فلما
اخبره بعض الصحابة بانها شرع سواء رجع اوليس قد امر برجم حبلى رميت بالزنا واخرى مجنونة فلما
نهاه امير المؤمنين ع وقال له في الاولى ان كان لك عليها سبيل فما لك على ما في بطنها من سبيل وفي
الثانية ان القلم مرفوع عن ثلث رجع افكان هذا الاقدام كله من قياس واي قياس يحكم بقتل الجنين
من غير ما ذنب او المجنون الذي لا يؤاخذه الله بجليل وكم لهما من واقعة ترى ان ما قال عمر على راس المنبر في
مهور النساء وردت عليه امرأة حتى قال كل احد افقه من عمر حتى المخدرات كان من قياس افكان جميع ما
كان يقول فيه لولا علي لهلك عمر من قياس ان القياس ابي انه قوله ابا لمن قتل بني حنيفة وسبى نسائهم
اياكم م
وطبخ راس مالك وما جرى عليهم من الامور الفضيعة عن قياس في العمر باد خالدا بالنكير ورد سباياهم
حتى افضت اليه الخلافة لا الطلحة ابو بكر حين انكر على هذا القياس الدقيق كلا ان القوم كانوا يلحقون
بما تصل اليه ايديهم قولا في القياس ان صح اتراه يصح في مقابلة النص اوليس عمر كان ينادي متعتان كانتا على
عهد رسول الله ص حلالا وانا احرمهما واعاقب عليهما افتراه اقدم على تحريمهما بالقياس لا ان كان اقدامه
عن قياس في القياس ورد النصوص حلقة لا عقلا قياس الخلافة فلم ينكروا فيما استدلوا به وكان اتفق شيء
فقد حكى الكرماني شارح البخاري في باب خوخة المسجد عن الخطابي انه قال لا اعلم في اثبات القياس اقوى من
اجماع الصحابة على استخلاف ابي بكر مستدلين في ذلك باستخلافه ص اياه في اعظم امور الدين وهو الصلوة
فقاسوا عليها سائر الامور واعجب من هذا انهم عمدوا الى ما ورد في النكير على اهل القياس وتاولوه بان
المنكر فيما هو اهل الراي على الاستحسان تركوا اقوال هؤلاء الصحابة كلهم ومنهم باب مدينة العلم لان يحمل به ابو بكر

وعمر انه كان عملا لا يزاحم بشئ فهذا عمر قد كان يلحق بالرأی او ليس قد قال في مسئلة الجنين حين
اخبر بالدية لولا هذا لقضينا فيه برأينا وقالوا كان عمر يورث المطلقة ثلثا في مرض الموت بالرأی قال
جعلوا الرأی طريقا كالقياس كما صار اليه اقوام منهم وطريقته في ذلك معروفة لمن تتبع سيرته ثم
رأيت القاضي الشريف يحكي في احقاق الحق عن ابی محمد بن احمد بن حزم الاندلسی مقالة طويلة في كتابه
الموسوم بكتاب المحلى تتضمن انكار القياس بابلغ وجه والرد على شبهه ابو محمد هذا من اكابر ائمة اهل
السنة ومشاهيرهم وانا اختصرها باسقاط ما لا يعود عليه شئ قال ان قول الله تعالى ما فرطنا في الكتاب
من شئ وقوله اليوم اكملت لكم دينكم ابطال القياس والرأی لانه لا يختلف اهل القياس والرأی
انه لا يجوز استعمالهما ما دام يوجد نص وقد نص الله تعالى انه لم يفرط في النص شيئا وان رسوله
قد بين للناس كل ما نزل اليهم وان الدين قد كمل فصح انه قد استوفي جميع الدين ثم قال ليس كل من
من يقول بالقياس وكل قياس قاسه قايس حقا من حق ومنه باطل فان قال الكل حق فقد ابطل لان
المقاييس يتعارض ويبطل بعضها بعضا وليس المقام مقام نسخ او تخصيص كالاخبار المتعارضة وان
قال منها حق ومنها باطل قيل لهم عرفنا الحق من الباطل لنأخذ به ولا دليل قطعا فكان دعوى بلا برهان
ثم ذكر انهم ان تعلقوا باية الاعتبار قلنا لهم ان الاعتبار ليس الا التعجب كما قال تعالى وان لكم في الانعام
لعبرة وقال لقد كان في قصصهم عبرة ومن الباطل ان يكون معنى الاعتبار القياس ثم قال فان ذكروا
احاديث وايات فيها تشبيه شئ بشئ وان الله تعالى قضى حكم بامر كذا من اجل امر كذا قلنا لهم كل
ما قال الله تعالى ورسوله من ذلك فهو حق لا يحل لاحد خلافه وهو نص نأخذ به وكلما تريدون انتم
ان تشبهوه في الدين وان تعللوا بما لم ينص الله تعالى ولا رسوله فهو باطل وافك وشرع لم ياذن الله
تعالى به وبهذا يبطل عليهم تموههم بذكر اية جزاء الصيد وارايت لو تمضمضت ومن اجل ذلك كتبنا
على بني اسرائيل وكل اية وحديث موهوا بايراده وهو مع ذلك حجة على ما قد بيناه في كتاب الاحكام
لاصول الاحكام وفي كتاب النكت وفي كتاب الدرة وفي كتاب النبذ قال وقد عارضناهم في كل قياس
قاسوه بقياس مثله او اوضح منه على اصولهم لنريهم فساد القياس جملة فان موهوا وقالوا هذا رجوع
منكم الى القياس قلنا لم نحتج بالقياس ومعاذ الله من ذلك ولكن اريناكم ان اصلكم يشهد بفساد جميع
قياساتكم ونحن هذا الا كما نحتج على اهل كل مقالة من معتزلة ورافضة ومرجئة وخوارج ويهود ونصارى

ودهرية من اقوالهم التي يشهدون بصحتها فنريهم تفاسدها ثم قال فان ادعوا ان الصحابة اجمعوا على
القول بالقياس قيل لهم كذبتم بل الحق انهم اجمعوا على بطلانه والبرهان انه لا يجد حديثا واحدا
احدا من الصحابة اطلق القول بالقياس الا في الرسالة المكذوبة الموضوعة على عمر فان فيها اعرف الاشباه
والامثال والاشكال وقس الامور قال وهذه الرسالة لم يروها الا عبد الملك بن سعد عن ابيه وهو
ساقط بلا خلاف وابوه اسقط منه مع ان فيها اشياء خالف فيها عمر كقوله والمسلمون عدول بعضهم
على بعض الا مجلودا في حد وهم لا يقولون بذلك حنفيهم وشافعيهم ثم قال واما برهان صحة قولنا
في اجماع الصحابة على ابطال القياس فانه لا يختلف اثنان ان جميع الصحابة مصدقون للقرآن وفيه
اليوم اكملت لكم دينكم وفيه فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول ومن الباطل المحال ان يؤمنوا
به ثم يردون عند التنازع الى القياس او الرأی كيف وقد ثبت عن الصديق انه قال اي ارض تقلني
واي سماء تظلني ان قلت في اية من كتاب الله شيئا بغير علم بعلم وصح ان الفاروق قال اتهموا الرأی
على الدين وعن عثمان في فتيا افتى بها انما كان رأيا رأيته فمن شاء اخذه ومن شاء تركه وعن علي لو كان
الدين بالرأی لكان اسفل الخف اولى بالمسح من اعلاه وعن سهل بن حنيف انه قال ايها الناس
اتهموا رأيكم على دينكم وصح عن ابن عباس من قال في القرآن برأيه فليتبوء مقعده من جهنم وعن ابن
مسعود انه قال في الجهل رأی فان كان صوابا فمن الله وحده وان كان خطأ فمني ومن الشيطان
والله ورسوله بريئان منه وانه كان معاذ بن جبل في حديث مبدع كلاما اليس من كتاب الله
عز وجل ولا من سنة رسول الله صلی الله عليه وآله فاياكم واياه فانه بدعة ضلالة قال فهل عن احد منهم كل ما روی
عن بعض الصحابة الا على انه الزام ولا انه حق لكنه اشارة بعفو او صلح او تبرع فقط على سبيل الاجتهاد
وحديث معاذ الذي فيه اجتهد رأيي ولا الوا لا يصح لانه لم يروه الا الحرث بن عمرو وهو مجهول لا يدری
من هو عن رجال من اهل حمص لم يسمهم عن معاذ وقد تقصينا اسانيد هذه الاحاديث كلها من
كتبنا المذكورة ثم قال فاحمد بن قاسم نا ابي قاسم بن محمد بن قاسم نا جدی قاسم بن اصبغ نا
محمد بن اسماعيل بن الترمذی نا نعيم بن حماد نا عبد الله بن المبارك نا عيسى بن يونس عن ابی
اسحق السبيعي عن حريز بن عثمان عن عبد الرحمن بن جبير بن نفير عن ابيه عن عوف بن
مالك الاشجعي قال قال رسول الله صلی الله عليه وآله تفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمها فتنة

عوف بن

على امتي يقيسون الامور برأيهم فيحللون الحرام ويحرمون الحلال ثم قال وقال الله عز وجل خلق لكم ما
في الارض جميعا وقال تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم فصح ان كل شئ حلال الا ما فصل تحريمه في
القرآن والسنة ثم روی بسنده حديثا عن ابی هريرة ان رسول الله صلی الله عليه وآله خطب فقال ايها الناس ان
الله قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال رجل اكل عام يا رسول الله صلی الله عليه وآله فسكت حتى اعادها ثلثا فقال
لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ذروني ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم
على انبيائهم فاذا امرتكم بشئ فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شئ فدعوه قال ابو محمد فجمع هذا
الحديث جميع احكام الدين اولها عن اخرها ففيه ان ما سكت عنه النبي صلی الله عليه وآله فهو مباح وما امر به فهو فرض
وما نهى عنه فهو حرام وان ما امر به فانما يلزمنا منه ما نستطيع فقط وان نفعل مرة واحدة تؤدی
ما لزمنا وما يلزمنا تكراره فای حاجة باحد الى قياس او رأی مع هذا البيان الواضح والحمد لله ثم
قال ان عارضكم الروافض بمثل هذا فقالوا لكم لا يجوز القول بابطال الالهام ولا بابطال اتباع الامام
حتى توجدونا تحريم ذلك نصا وقال لكم ذلك اهل كل مقالة في تقليد انسان بعينه بما ذا تنفصلون
بالحق انه لا يحل ان يقال على الله انه حرم واحل واوجب الا بنص فقط وعليه قطع المقالة اقول
ليت شعري ماذا يجدی انكاره للقياس وقد ذهب اصحابه كلهم اليه واستمرت طريقتهم عليه الى اليوم في
من فرقة حتى كل يجري القلم بما فيه وكانوا اعظم الفرق فتنة يحللون الحرام ويحرمون الحلال كلا
ولا يدفع عن نفسه فانه منهم ولا يخرج بمجرد انكار القياس عنهم والطرفة شئ تاويل ما جاء عن اصحابه في
العمل بالرأی والقياس وتنزيله على الاشارة بالعفو عما يستحق والصلح عليه والتبرع ابتداء واتری
ان من يشير على احد بالعفو عمن اساء اليه وعلى المتخاصمين بالصلح وعلى الواجد بان يتبرع بالقضاء
عن المعدم يكون اخذا برأی او قياس شاكا فان ما اشار به حق او خطاء او صواب بل ذلك محض
اتخاذ لصفة الحكام الشرعية فمن هنالك انهم اذا حكموا فانه كان حكمهم عن رواية الزموا به حضر ولو فخا
وان كان عن رأی او قياس اجازوا الامر ايهم لاهل الرأی والقياس ان يطعنوا ما عرض لهم قياسا
احسنه كما قال عثمان من شاء اخذ ومن شاء ترك كل ذلك مما فيه ان يحكموا خلاف رواية بخلاف ما
به فيكفيهم كان ابا محمد هذا لم يسمع بما جری من السهو في الاقدام على الاحكام بمجرد الرأی ورجوعهم
القول على عمر وغيره في وقائع لا تكاد تحصى قد حكينا للعطر قا منها انكار هذا الكلام في الاشارة بالعفو

والصلح والتبرع كلا انما الجائز فيه المجادلة من اصحابه ولا يصلح العطار ما افسد الدهر بل الصحيح كما اجمع عليه
اصحابنا ان طريقة الصحابة كانت مستقيمة على الاخذ بالقياس والرأی والاستحسان وان المنكر عليهم انما كان
من اشتهر بانكار القياس امير المؤمنين عليه السلام واصحابه وان ما ورد عن عمر من الرسالة لا ينافي سيرته فاما ما ورد
عن ابی بكر من قوله حين سئل عن الكلالة فلم يدر ما هی ای ارض تقلني وای سماء تظلني اذا قلت في اية من كتاب
الله برأيی فليس من هذا في شئ وانما هو تفسير الكتاب بالجهل وهذا كما روی عنه ايضا انه قال وقد سئل عن
الاب فلم يعلم ای سماء تظلني وای ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله ما لا علم لي به وطريقة المسلمين فيه معرفة
والخبرة في تفسير بالرأی مشهورة على انه لم يكن هنالك من يحمله على ان يقول في الكتاب برأيه ليقول ما قال
بل الجواب الاعتراف بالجهل والرجوع الى الحق والاعتبار الى باب مدينة العلم ورد الامر الى اهله لكنه الدهاء
يستر بذلك من وصمة الانقطاع ولكون ما يهاه من عساه يقول لما هذا ومقامات النبوة كما قال عمر حين
قطعته ذات الخمار كل افقه من عمر حتى المخدرات ومن طريف ما رووا عنه من هذا الباب انه قرأ يوما بملاء
من الناس وفاكهة وابا الايات فقال كل هذا قد عرفنا فما الاب ثم رفض عصى كانت بيده فقال هذا لعمر
الله التكلف وما عليك يا بن ام عمر ان لا تدری ما الاب ثم قال اتبعوا ما تبين لكم من هذا الكتاب وما
لم يتبين فدعوه كانه لم يقض حاجته قبل المنظر فيها كلا انه بادر قبل ان يسئل عنها ثم ما قنع بما صنع
حتى ابان لهم انه لا ضير في الاقامة على الجهل بالكتاب الا امرهم بالرجوع الى من عنده علم الكتاب وان
شئت فهذا الغزالی امام ائمة القوم من الاشاعرة وحجة الاسلام فيهم يقول في المنخول ما نصه يدلنا عليه
ثلثة مسالك احدها ما نقل الينا من الصحابة من اشتغالهم في الوقايع المتفرقة ورجوعهم الى المصالح والمقاييس
وهذا منقول في صور متفرقة تورث علم القطع كاخبار المتواتر وقد اجمعوا عليه والاجماع حجة مقطوع بها
المسلك الثاني انه نجمل الامر فنقول نعلم انهم اعني الصحابة من مفتتح امرهم من بيعة السقيفة الى موت قوله
الاسفع وهو اخر من مات من الصحابة كانوا يفتون في التحليل والتحريم والحقوق والاعداد والامور العظام
والوقايع كثرت على منقرض ايامهم ونقطع بان النصوص لم تكن وافية بها فانها كانت محصورة فهم
كانوا يهجمون على الفتوى هجوم من لا يری ضبطا واخبارا للاحكام لا تبلغ الفا والظن بهم بناء الامر
على التمنی والتحكم فلا مستند لهم سوى المصالح قال والنظام لما انكره حمل على قصدهم طلب المال و
الترايا والحشم وهذا من قلة دينه المرء ثم قال فان قيل قد قاسوا في صور مخصوصة فصلا من قياسهم على

نقل عنهم قلنا فهمنا على الضرورة مما نقل عنهم تشوقهم الى القياس في وقايع لم تتفق او وقعت وانهم كانوا
لا يمتنعون عن الفتوى فيها بل كانوا يقيسون فانهم على طول اعمارهم لم ينقل عن واحد منهم انه ابى عن
الفتوى في واقعة وقال لا نص فيها ثم تعلق بالمسلك الثالث فحين عاد ثم اعترض بانه آحاد وكيف لنا ان نعلم
ضرورة ان الصحابة لو انكروا في قبول القياس وردوه ونقل لهم الصديق على انحاده هذا الحديث لقضوا بجموعه
ونعلم ان الصحابة الذين كان يرسلهم رسول الله صلى الله عليه وسلم مع ولاته الى البلاد لو اشتملت على الحكم بالقياس لاكتفوا فيها
بقول الواحد وله كلام آخر في مفتتح الباب من هذا القبيل يقول حيث نعلم على القطع من الصحابة انهم كانوا يشتورون
ويقيسون وهذا الشيخ اعرف بشايخه خصوصا واصحابه بعضهم وتبرعلى ذلك معارض الضرورة اختصارا ما في
امام الحرمين بحذف الفضول فانه يقع انكار المنكر والتكذيب عليهم وهذا النظام امام المنهم من المعتزلة يقول
فيما يحكي عن عمرو بن بحر الجاحظ في كتابه الفتيا انه قال بعد كلام اورده فقال عمر بن الخطاب لو كان هذا الدين
بالقياس لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره قال هذا القول عمر يحمونا الاخذ بالاحكام والغرايض فلما
الوعد والوعيد التعديل والتجويز والتشبيه ونفي التشبيه فلا يجوز فيه خلاف القياس وقد كان يجب
على عمر العمل بما قال وعلي في ذلك باعجب من قوله اجاكم على الحد اجاكم على النار ثم قضى في الجد بماية قضية مختلفة
ذكر ذلك هشام بن حسان عن محمد بن سيرين قال سألت عبيدة السلماني عن شيء من امر الجد فقال اني
حفظت عن عمر ماية قضية في الجد كلها ينقض بعضها بعضا قال النظام وليس قول عن قال انما كان ذلك على جهة
الاصلاح بين الخصوم فينبغي له ان الاصلاح غير القضاء وكيف يكون هذا التاويل منها وعن نفسه يقول
اني قضيت في الجد قضايا مختلفة كان اعدل ان شاء الله قضيتين فيهم بقضاء لا يختلف فيه ان شاء ان يجد
تعقيبا المراة وهي قاعدة على ذيلها ذكر ابو ايوب السجستاني وابن عون عن ابن سيرين قال هذا
اعرف منهم ممن خرج له الغار قال عمر وقال ايضا ردوا الجهالات الى السنة ولعمري لو رد الجهول الى المعروف
والمختلف الى الاجتماع كان اولى به ومن يرد عن الجهالات الى السنة وهو يقضي في شيء واحد بماية قضية
مختلفة قال وليس شيء ارديا في الاحكام ضيع حين في القتال ابي بن كعب وعبد الله بن مسعود في
الصلاة في ثوب واحد فلا يتحصن بلغه ذلك خرج معضيا حتى استنظره الى حجرة عايشه وقد اختلف
رجلان من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن يأخذ عنهما الا سمع احد يختلف في الحكم بعد مقامي هذا الا فعلت ١٠
وفعلت قال النظام افترى عمر نسي اختلاف قوله في الاحكام حتى انكر ما ظهر من الاختلاف عن الرجلين ثم حكي

عن عبد الله

عن عبد الله بن مسعود ارا هم وهذا النظام وان نسب الحق بالراي واضطراب الكلمة في الاحكام الى امير المؤمنين
كما نسب ذلك الى ابي بكر وعمر الا ان ما حكاه عنهما متفق عليه بين المسلمين لم يختلف فيه اثنان فنقله الا انا
فاهل والامنهم يكون ذلك على طريق المدح بالاجتهاد في الاحكام ويجعلونه اصلا لمذاهبهم في تسويغ الاختلاف
والاخذ بالراي والاجتهاد والقياس والذين يجحدون ذلك عنهم وينزهونهم عن القول بالراي والقياس
يتأولون ذلك على الصلح والمشورة ونحو ذلك الصحابة الطاعنون عليهم ينقلونه للاحتجاج فاما ما صار اليه
القاساني والنهرواني من التفصيل بمنصوص العلة ومفهوم الموافقة فليس الحق بهما مبتنيا على اثبات القياس
كيف وهذا النظام ممن يحيل التعبد بالقياس وهو يذهب الى القول بهما وكذا الامامية يمنعون من
التعبد بالقياس شرعا وهم يأخذون بالثاني الا من شذ من الاخباريين بل حكى العلامة وصاحب التهذيب الاجماع
عليه وكثير منهم على الاول ايضا والذي حكاه عنهما الغزالي في المنخول انهما ردا جلة القياس الا ما في معنى
الاصل كالامة في معنى العبد في حكم السراية والهرة في معنى الفارة في التنجيس بالموت في الماء لكن المعروف
عنهما ما حكينا ونقل التفصيل بهما قالا لا يعمل الا بما كان كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف او نص
على علته صريحا او ايماء المقام الرابع في انه هل يتعدى الاحكام الشرعية ام لا فالمحققون على انه لا يتعدى لها
ويتجاوزه بعض ائمة اللغة فاجروه في اللغات وعداه كثير من المتكلمين الى العقليات فاجروه في الافعال
والصفات وقاسوا الواجب تعالى على الخلق في اثبات الصفات الزائدة بل حكاه الغزالي عن الاكثرين
وذلك لانه قال القياس ينقسم الى عقلي وشرعي وانكرهما الحشوية واثبتهما الجماهير والحنبلية ردوا
قياس العقل دون الشرع والعدديه ردوا قياس الشرع دون العقل وصار اليه قياس الشرع جملة
الروافض سوى الزيدية وجملة الخوارج من الاباضية والازارقة وبعض النجدات ومنهم النظام و
ابو هاشم انكره الا ما نص عليه الشارع من تشبيه وتمثيل كقوله فجزاء مثل ما قتل من النعم وربما وقع
الخلاف في مقام خامس وهو ان القياس هل يختص بالامة او يتناول النبي ايضا الاكثرون على التخصيص
ومن اجاز عليه الاجتهاد لم يمتنع ان يجوز عليه القياس قوله الا ما نقل عن ابن الجنيد آه نقل عنه ذلك
شيخنا شيخ الطائفة في الفهرست قال فتركه لذلك كتبه لم يعول عليها وقطع الشيخ النجاشي له كتب كثيرة منها
كتاب تهذيب الشيعة لاحكام الشريعة كبير نحو من عشرين مجلدة يشتمل على عدة كتب الفقه ونقل عن
النجاشي كتبه بعد التوثيقه والحكم بجلالة قدره فانه قال في ترجمة محمد بن احمد الجنيد ابو علي الكاتب الاسكافي

وحبر من اصحابنا ثقة جليل القدر صنف فاكثر ثم عد تصانيفه فذكر فيها كتاب الكبير وعدد ما اشتمل عليه من
الكتب مع كثرتها ثم قال وسمعت شيوخنا الثقات يقولون عنه انه كان يقول بالقياس واخبرونا جميعا
بالاجازة لهم بجميع كتبه ومصنفاته وقال العلامة في ضه كان شيخ الامامية له تصانيف حسنة جيد في اصحابنا
ثقة جليل القدر صنف فاكثر ثم حكى عن الشيخ انه كان يقول بالقياس ثم قال في الايضاح بعد ان ذكر كتابه
الكبير وجدت بخط السيد السعيد صفي الدين محمد بن معد ما صورته وقع الي من هذا الكتاب مجلد واحد
قد ذهبت من اوله اوراق وهو كتاب النكاح فتصفحته ولمحت مضمونه فلم ار لاحد من هذه الطائفة
كتابا اجود منه ولا احسن عبارة ولا ادق معنى وقد استوفى فيه الفروع والاصول وذكر الخلاف
في المسائل وتحرز في الاستدلال بطريق الامامية وطريق مخالفيهم وهذا الكتاب اذا امعن النظر فيه
وحصلت معانيه علم قدره وموقعه وحصل نفع كثير لا يحصل من غيره وكتب محمد بن معد الموسوي
واقول انا وقع الي من مصنفات هذا الشيخ المعظم الشأن كتاب الاحمدي في الفقه المحمدي وهو مختصر هذا
الكتاب جيد يدل على فضل هذا الرجل وكماله وبلوغه الغاية القصوى في الفقه وجودة نظره وانا ذكرت
خلافه واقواله في كتاب مختلف الشيعة قلت لعل ما رواه نفاه به الشيخ وغيره من الاخذ بالقياس
انما كان لما ذكر الشريف بن معد ان الاستدلال في الكتاب المذكور بطريق المخالفين كما يستدل بطرقنا
ولعله بني للعنه وهم من الالزام ونحوه ولعله كان يأخذ بنوع مخصوص منه له وجه صحيح كالمنصوص
ومفهوم الموافقة فانه مما يسمى بالقياس ايضا او بالقياس المنقح المناط ولعل الرواة الذين رووا
عنه كانوا من جملة الاخباريين فيادروا ما خرج عن النصوص بالانكار وان كان له وجه صحيح والا فبطلان
القياس من ضروريات مذهبنا فكيف يخفى حاله على مثله ثم كيف يحكون بوثاقته وجلالة قدره
اقل مراتب منكري الضروري الفسق على ان النجاشي ذكر فيما ذكر من كتبه كتابا سماه بكتاب كشف
التمويه والالباس على اغمار الشيعة في امر القياس ومعلوم انه ليس في اثبات حجية القياس بل
اما ان يكون في ابطاله لما التبس امره على بعض ضعفاء الشيعة او ان بعض الضعفاء ممن عاصره
رماه بذلك واعاب عليه فالف هذا الكتاب لكشف ما التبس عليهم من امره وعتوه قوله والمختلف
اصحابنا في حجية القياس المنصوص العلة آه المعروف بين مخالفينا هو الاخذ بمنصوص العلة والخلاف في
المعروف فيهم هو ان الشارع اذا نص على العلة فهل يكفي ذلك في تعدية الحكم عن محل النص الى غيره ما تضمن

قال العلم

قال العلم مع قطع النظر عن ثبوت التعبد بالقياس بل ولو اطلناه ام انه لابد ودعواه ثبوت القياس
فان ثبت عندي كثيرة والا فلا اثر للتنصيص على العلة فذهب النظام وابو الحسين والقاساني والنهرواني
وابو بكر الرازي من الحنفية وابو الحسن الكرخي الى الاول وهو مذهب احمد بن حنبل وذهب الاستاد واكثر
الشافعية والجعفراني وبعض الظاهرية الى الثاني وحكاه العضدي عن الجمهور وقد يرد الى الخلاف في ان
منصوص العلة هل هو قياس ام لا وقال ابو عبد الله البصري يكفي النص في التعدية ان كانت العلة
المنصوصة علة لتحريم او كراهة ان كانت وان علة لوجوب او ندب فلا والى هذا الخلاف اشار في
التفصيل وهو خلاصة المحصول وكلاهما مما يقول بحجية القياس قطعا بقوله النص على علة الحكم ليس
امرا بالقياس خلافا للنظام وابي الحسين البصري وجماعة من الفقهاء وخلافا لابي عبد الله البصري
في الترك احتج الاولون بامور احدها ان التعليل دل على ان ما علل به علة في نظر المعلل فلو لم يحصل
الحكم تابعا لها لم يكن ما جعله علة علة الثاني ان الكلمة متفقة على انه اذا قيل علة الحرمة الاسكار كان
عاما في كل مسكر فكذلك ما بمعناه فان اللام للتعليل ولا فرق بين ان يدل على المعنى باسم او حرف الا
ان ذكر العلة يفيد في العرف العموم الا ترى انه لو قال لولده لا تأكل هذا الطعام لانه مسموم عقل منه
كل سامع انه منعه من اكل كل مسموم وربما احتج بانه لو لم يكن ذكر العلة للتعميم لعري عن الفائدة اذ لا فائدة
في ذكرها والدلالة عليها الا اتباعها باثبات الحكم اينما ثبت وانت تعلم ان الملازمة ممنوعة انما يلزم ذلك
لو انحصرت الفائدة في التعميم لا يجوز ان تكون فائدته ان يتعقل المعنى المقصود من شرع الحكم في
المحل بل هذا هو الظاهر المتبادر بل نقطع ان ليس الغرض الاصلي من التعليل التكليف باتباع الحكم للعلة
حيثما تحققت حتى يكون الغرض في مثل لا تشربوا هذه لانها تسكر ولا تأكلوا هذه لانه يؤدي التكليف
الامتناع عنهما الى الامتناع عن غيرهما انما الغرض التحريض على الامتناع عنهما باظهار السبب فقد اعترض
على الاول ايضا بانا انما علل بامر خاص مقيد بالمحل ففي الاسكار المثال الخمر لا مطلق الاسكار فلو الغيت
لزم جعل جزء العلة علة وقيا ان المفهوم من التعليل عدم اعتبار الخصوصية فلو اعتبرت الخصوصية
لزم ان يكون ما هو علة تامة ليس بتام فان قلت كيف لا يكون معتبرة في نظره وهو يضيفها الى
المحل كما تقول لانها تسكر او لاسكارها ولانه يؤدي او لانها قلت انما يراد بهذه الاضافة الايذان
بتحقق العلة فيه والدلالة على ذلك والعلية انما هي بمطلق التحقق كما هو واضح فانه اذا قال حرمت الخمر

لا يخفى انكرنا ما يريد حرمت لتحقق علة التحريم التي هي الاسكار فيها او بالجملة فالمفهوم المتبادر ان العلة
هو المطلق فان كان المدار على التبادر فالمتبادر انما هو هذا وعلى الثاني يمنع اتحاد معنى العبارتين
فان قولنا الاسكار علة يعم كل اسكار علة و ح فيكون الخمر والنبيذ فيه سواء وهذا بخلاف قولنا
حرمت للاسكار فانه ليس للعموم اذ ليس المعنى حرمت لكل اسكار وفيه ان اللام فيه الاستغراق لا اذ ليست للا
بل للطبيعة كما هو المتساق من مثله و ح فيتحد مفاد الخطابين كما دل الاول على ان الاسكار علة
تامة فكذا الثاني اللهم الا ان يمنع مجرد كون اللام للتعليل لا يقتضي صيرورة الخطاب المشتمل
عليها بمنزلة الخطاب المشتمل على لفظ العلة اذ لكل عبارة معنى في العرف فالجواب بان معناهما في
العرف ايضا متحد ولا يرجع الى الثالث لانه يقول في الثالث ايضا ان اهل العرف يعم تفاوت بين
قولنا لحرمت لانها تسكر والعموم بخلاف ما هنا فانه يقول ان قولنا حرمت لانها تسكر
مساوي في العرف لقولنا علة التحريم الاسكار في العام او مطلق فليكن هذا كذلك ربما قيل في
منع الفرق لو كان التنصيص مقتضيا للعموم للزم انك اذا قلت اعتقت غانما لحسن خلقه ان
اعتقت كل عبد لك حسن الخلق والاجماع على خلافه وهذا خطاء من القول فان الاعتاق يجب تعلق
الصيغة والغرض ان الصيغة لم تتعلق الا بغانم فكيف يتصور انعتاق غيره نعم يلزم ح انه
كان ينبغي للعبد ان تعتق كل عبد حسن الخلق لانك دللت على ان حسن الخلق علة تامة للا
عتاق في نظرك فكان عدم ايقاعك لعتق غيره مخالفا لما دل عليه كلامك ولهذا يحسن ان
يقال له فلمه اذا لم تعتق سالما وهو كغانم في حسن الخلق وهذه طريقة مستمرة في الناس يقول
السائل لما اعطيت فلانا ولم تعطني فاذا قلت لانه اعطيته لانه فقير او لانه من اهل الايمان فان
للعلة من الفقراء ولست بكافر وتقول ما اطلقت فلانا من اسره لانه احسن الي يوم كذا فا
كان في الاسارى من احسن اليك غيره قيل لك فلم لا تطلق فلانا فليس قد فعل وعلى
الثالث بان العموم انما عقل بالقرينة لكان شفقة الاب بجريان العادة بالنهي عن كل مضر بخلاف
احكام الشرع فانه كثيرا ما تختص بالمحل لانه ذكره وقياسه كلام على خصوص مثال لا تفرقوا ان انضم مثل الى فهم
اهل العرف قرينة بحال الاشتباه وان شئت فافرض ذلك في طبيب يقول لا تأكل هذا البرد به او بحالة
او ليس يعقل منه كل احد انه ينهاه عن كل بارد او حار لاحتمال ان يبيح له باردا اقتضاؤه انفع الى برد وفيه

امر آخر

امر آخر لا يدفع العموم المفهوم من التعليل وهذا كما اذا كان العموم مصرحا به والتخصيص محتمل واخص ما في
محل النزاع ان يكون بعض المشايع محتملا للتخصيص واحتمال التخصيص لا يدفع العموم الظاهر حجة النفرين
اعني القائلين بانه لا اثر للتنصيص على العلة وان الامر فيه يدور مدار القياس فان كان حجة فهو حجة
والا فلا وبعبارة اخرى حجة القائلين بانه قياس لا امر آخر هو ان المنصوص على الحكم انما هو المذكور فاذا
لم يكن الحكم على غير المذكور بالقياس وبالحمل امتنع لانحصاره في النص والقياس واعترض بان للقوم
ان يلتزموا ان الحكم في غير المذكور بالقياس ولكن بقياس هو حجة وهو ما كان بجامع منصوص وما كل
قياس عندنا بمنفي دخيرا ان هؤلاء يقولون ان القياس اذا لم يكن حجة في نفسه لم يكن مدركا فليس
هنا بحجة لانه نوع من القياس والتنصيص على الجامع لا يخرجه عن ذلك والتزام انه من القياس وانه حجة التزام
منهما تضمن دعوى ان القياس في نفسه حجة ودعوى ان هذا القياس حجة انما يجيء من المفصل القائل
بان من القياس ضربا هو حجة واخر ليس بحجة اما من يقول على الاطلاق ان القياس ليس بحجة فليس
له الا ان يمنع كون المنصوص قياسا و ح فنتيجة ما ذكر من ان الحكم في غير المذكور ليس بمنصوص فظاهر
لاختصاصه بالمذكور فاذا لم يكن بالقياس فالحكم والجواب بان عدم كون حكم غير المذكور منصوصا
لا يستلزم انحصاره في القياس بل هنا طريق آخر وهو ان اللام لما دلت ان مدخولها اعني المطلق علة
تامة للحكم في نظر المتكلم اقتضى ذلك ثبوت الحكم حيث ما تحقق العلة قضاء لحق العلية المدلول عليها
باللام في هذا الخطاب بعد هذا الخطاب لا ريب ان هذا ليس بتنصيص على حكم غير المذكور بل طالبا ان كون
مدخول اللام علة تامة للحكم مقصود بالذات من الخطاب وانما يجيء ذلك تبعا وثبت حكم غير المذكور لاجل
النتيجة تبعا لانه نتيجة الحاكم فاذا قال حرمت الخمر لانها تسكر ولا ريب ان المقصود بهذا الخطاب
بيان حكم الخمر وعلته لزم من تعليل حكمه بالاسكار ان الاسكار علة للتحريم فلا يقتضي حرمة كل مسكر
ومن جملة تلك النبيذ فاين هذا من التنصيص ولا ريب انه ليس بقياس حجة البصري ان من ترك اكل رمانة
حامضة لحموضتها ترك اكل كل رمانة حامضة او ترك اكل كل شيء لاداء ترك اكل كل مؤذ بخلاف من
اكل رمانة حامضة لحموضتها او اعطى فقيرا لفقره فان ذلك يستلزم ان ياكل كل رمانة حامضة ويعطي
كل فقير ويتوجه عليه ان بين النقل والفعل فرقا بينا وخلاصته ان التنصيص على العلة في الخطاب
دلنا على ان ما علق به الحكم علة تامة في نظره وهنا بخلاف الفعل اذ من الجائز ان يكون راعى في علة

الخصوصية ولم يظهر منه ما يدل على عدم اعتبارها كما ظهر في القول ولذلك انا اذا علمنا ما حاله الخصوصية الفاعل
في تصدقه على زيد مثلا وانه انما تصدق عليه للفقر ليس لا علمنا انه مما يتصدق على عمرو الفقير ايضا ثم اما
اصحابنا فالسيد كما ذكر المص على المنع وهو ظاهر الشيخ فانه دل على عدم ورود التعبد به على وروده المنع
منه ثم لم يستثن بل ذكر فصلا لكلام عن ما حكي عن السيد في المنصوص والعلامة كما ذكر على الحجية واما
ما نسب الى المحقق ره من اشتراط القطع بعدم مدخلية غير المذكور في العلية فليس على وجهه بل انما شرط
المحقق في حجية المنصوص قيام قرينة حالية تسقط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم وكان ذلك
برهانا وليس في كلامه ما يدل على عدم اعتبار غير المذكور في العلية قال لما انصرف اذا نص الشارع على العلة
وكان هناك شاهد حال يدل على اشتراط القطع وانه لنا بصرك واي فرق ح بين المنصوص وغيره
وهذا الخلاف شاهد الحال فانه غير عن كلام المص على ارادة القطع العرفي في فهم مراد المتكلم
فان المقرونة بشاهد الحال مما لا يشك فيه عرفا ولهذا قولهم ان ذلك مما يكاد ينخرط في سلك العلاقات لما
عرفت من ان الاقتران به غير عزيز كما اذا قال الطبيب لا تأكل هذه فانه حامض او بارد فظاهر حاله
عدم ارادة الخصوصية وانه ممانع على كل حامض وبارد واظهر من ذلك قول الوالد لولده لا تأكله
فانه مسموم وقوله برهانا يحتمل ان يريد به الدليل والحجة ويحتمل ان يريد به القياس المنطقي وذلك
ان التنصيص على العلة مع عدم اعتبار غيرها لما كانت دلالته على تعدية الحكم انما هي باعتبار اقتضائه
كون المذكور علة تامة وتمام العلة قاض بجريها تالف في غير المذكور قياس كان يقال في مثال
النبيذ هذا مسكر وكل مسكر حرام اما الصغرى فوجدانيه واما الكبرى فجانب من تمامية العلة
المدلول عليها بالخطاب مع قيام الشاهد على عدم اعتبار الغير واختار هذه الطريقة صاحب المعالم
فكانت هذه الاقوال فينا انها ثلثة الحجية على الاطلاق وعدمها كذلك والتفصيل بقيام الشاهد
ان يرجع الى القول بعدم الحجية لاتفاق الكل على ان شاهد الحال مما يعين المشترك وينفي بالا
وما اختاره العلامة من اشتراط القطع وان كان في الظاهر رابعا لكنه يرجع بها الى النفي كما قال الشيخ
السيد ره على ما صار اليه بان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل وعن وجه المصلحة فيه وقد يشترك
الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل
المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر دون قدر

قال وهذا

قال وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون
درهم وفي حال دون اخرى وان كان فيما لم يفعله الوجه الذي له فعلنا بعينه ثم قال واذا صحت هذه
الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي والقياس وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم في قصره على
موضعه وليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على الحكم التخطي كان عبثا وذلك انه يفيدنا ما لم نكن
نعلمه لولاه وهو ما لاجله كان هذا الفعل المعين مصلحة ويتوجه عليه ان ما ذكره انما يتجه في الافعال من حيث
انه ليس هناك ما يدل على الغاء الخصوصية حسبما اسلفنا في خلافنا للاقوال فان التنصيص على العلة يدل على
كونها تامة مخصوصا اذا انضم اليها شاهد حال الحجة العلامة ذهب بما ذكرناه في حجة المثبتين وانه الحجة وذكر
في النهاية بعدها ان الحجة بنحو هذا ان من المانعين من لحجة بان قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان
يكون العلة الاسكار مطلقا وبان يكون اسكار الخمر بحيث يكون قيد الاضافة الى الخمر معتبرا في العلة واذا احتمل
الامران لم يجز القياس واجاب بالمنع من احتمال اعتبار القيد في العلة وان تجويز ذلك يستلزم تجويز مثله
في العقليات حتى يقال الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بمحل خاص وهو محلها فالحركة القائمة بغيره لا تكون
علة للمتحركية قال سلمنا امكان كون القيد معتبرا في الجملة لكن العرفية حط هذا القيد من درجة الاعتبار
فان قول الاب لابنه لا تأكل هذه الحشيشة لانها سم يقتضي منعه عن كل حشيشة تكون سما سلمنا عدم ظهور
الغاء القيد لكن دليلكم انما يمشي فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرا اما لو قال علة تحريم الخمر
الاسكار انتفى ذلك الاحتمال ثم اعترض على جميع ذلك فقال ان عنيتم بالحركة معنى يقتضي المتحركية فهذا
المعنى يمتنع قوامه بدون المتحركية وان عنيتم بها امرا آخر يتأتى فيه ذلك الاحتمال فهناك نسلم انه
لا بد في ابطاله من دليل منفصل وقولكم العرف يقتضي الغاء هذا القيد قلنا ذلك عرف بالقرينة وهي شفقة
الاب المانعة من تناول المضر فلم قلتم انه في العلة المنصوصة كذلك وقولكم لو صرح بان العلة هي الاسكار
انتفى ذلك الاحتمال قلنا في هذه الصورة يستلزم الاسكار الحرمة اين وجد لكنه ليس بقياس لان العلم
بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضي الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا الحكم في كل محاله ولم يكن العلم بالحكم
بعض تلك المحال متأخرا عن العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض فرعا والاخر اصلا اولى من العكس فلا يكون
هذا قياسا وفقا ورد هذه الاسئلة والاجوبة قبله صاحب المحصول وتلاه صاحب التحصيل فانه بعد ان حكم بان
النص على العلة ليس امرا بتعدية الحكم حسبما حكينا عنه من قبل واحتج بان ما حكاه العلامة عن البعض قال فان

قلت لو جاز هنا لجاز ان يقال الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بهذا المحل الى آخر الاسولة وزاد آخر
وهو انه لو ترتب الحرمة على الاسكار فاشعر بالعلية واجاب عن الاول بما ذكره العلامة وعن الثاني بان
ترتب حرمة الخمر على اسكارها ويتوجه عليه في الجواب بما ذكره في التسليم الاول ان التنصيص على العلة
يقتضي في العرف الغاء الخصوصية مع قطع النظر عن خصوص الامر والمامور به والعلة بل الحق جعل المذكور
علة وانضمام القرينة اليها لا ينفيه بل يؤكده واقصى ما هنالك ان يبطل خصوص هذا التمثيل ويمثل بما لا
قرينة فيه كمثال الطبيب واذا تم هذا بطل احتمال اعتبار قيد الخصوصية ودخولها في العلة وبطل تعلق
المانع بقيام ذلك الاحتمال ثم ان العلامة قال والحق عندي والتحقيق في هذا الباب ان في النزاع هنا لفظي
لان المانع انما منع من التعدية لان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا يحتمل ان يكون في تقدير التعليل بالاسكار المختص
بالخمر فلا يعم وان يكون في تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيعم والمثبت يسلم ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر
غير عام وان التعليل بالمطلق يعم فظهر انهم متفقون على ذلك فعم النزاع وقع في ان قوله حرمت الخمر لكونه
مسكرا هل هو بمنزلة علة التحريم الاسكار ام لا فيجب ان يجعل البحث في هذا لا في ان النص على العلة هل يقتضي
ثبوت الحكم في جميع موارده فان ذلك متفق عليه قلت ليس هذا من التحقيق في شيء فان المانع يمنع التعدية
لا دعائه قيام الاحتمال والمثبت انما حكم بالتعدية لادعائه انتفاء الاحتمال فكان اللائق في تفتيش ما اليه يرجع
النزاع ان يقال هل هو بمنزلة علة التحريم الاسكار فيعم ام لا فلا يعم لان من يدعي انتفاء الاحتمال يقول انه بمنزلته
ومعناه ومن يدعي قيامه يقول انه بخلافه وتسليم المثبت لكون التعليل بالمختص غير عام وبالمطلق عام
لا ينافي حكمه بكون التعليل في المنصوص فيكون عاما ولم يقع من احد نزاع في ذلك وكلامهم محتمل للتنزيل
على ذلك وقول بعض الفضلاء انه اراد بكون النزاع لفظيا ان النزاع في تفسير لفظ وبيان عبارة هل معنى
قوله لانها مسكرة في حرمت الخمر لانها مسكرة علة التحريم الاسكار ام معناه وعلته اسكارها فيه انه مع كونه
المتعارف لا يندفع عنه ما التحقيق الخلاف في ان النص على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع موارده ام
لا فلا وجه لحكاية الاتفاق عليه واتفاقهم في كون التقييد بالمختص يقتضي عدم العموم وبالمطلق يقتضي العموم
لا ينافي اختلافهم في ذلك وحاصله ان هذا التقييد اعني التقييد بالعلة المنصوصة هل هو تقييد بالمختص
فلا يعم او بالمطلق فيعم ثم نقول اذا كان المدار على ما في نفس الشارع وجب للخفيه بعدا لا اطلاع عليه ولو ترى
الخطاب لعدم انحصار الدلالة في الصريح وحيث دلنا التعليل على ان المتكلم ما يحكم بالحكم المذكور حيثما تحققت
العلة

العلة التامة فيها في نظره وان لم يكن الغرض من التعليل هو التفطن بل بيان الداعي وجب الالحاق بذلك كما
قلنا في باب المفهوم مثل الدلالة ههنا اتم منها في ذلك الباب من حيث ان الخطاب ههنا قد اشتمل على ما
يدل على النسبة الناقصة المستتبعة للتامة والحكم بها فكانت دلالة المنصوص على ان المذكور علة بمنزلة
دلالة قولك اعجبني قيام زيد على ان زيدا قائم وثبتت حكم غير المذكور الى هذه النسبة التامة نسبة الجزئي
الى الكلي فيان قوله حرمت لعلة الاسكار يستتبع ان الاسكار علة استتباع كل نسبة ناقصة للنسبة
التامة فكان كان يقال الاسكار علة التحريم ودلالته على تحريم النبيذ وغيره من المسكرات دلالة بديهي
دلالة كل كلي على جزئياته فان قلت ان مقامات التعليل مختلفة جدا ففي مقام يدل على ان ما نص عليه
هو العلة ولا مدخل لغيره في العلية لا الخصوصية ولا امر آخر خارج كما في قولهم ماء الحمام واسع لانه شيء
لان له مادة وآخر يحتمل الدخول فيه في التعليل وهذا كما تقول في مسكر لا تاكل هذا فانه يسمن فانه لا يجوز
وعلة المنع عندك هو الاسكار فحسب اذ هو موضع الاساءة والتخييب وانما خصصته هنا بالذكر للتنفير
كذلك احد ادات التعليل فان قولنا العلة كذا او للاجل كذا وبسبب كذا ظاهر في تمام العلة بخلاف لكذا وانه كذا و
العلل فان التعليل بها هو ثابت ظاهر في التمام نحو لان له مادة بخلاف ما يترتب من الغايات كاذن يكون كذا
وكي يكون كذا وليكون كذا واذا كان التعليل يقع على نحوين فكيف يجعله امرا واحدا ونتنزله على التمام مطلقا
بل ما قام فيه شاهد حال على ان المذكور تمام العلة عدينا الحكم فيه كما اذا قال لا تشرب هذا لانه على علم بيني
منه شيء فانه ظاهر في ان المذكور تمام العلة اذ ليس مما ينفر مثلا ليجوز ان يكون العلة غيره او امر آخر مع
بخلاف فانه يسكر لك وينهب بعقلك لجواز ان يكون المانع الخليان مثلا والاسكار معا وانما خص
هنا بالذكر للتنفير فكيف يقاس عليه كل مسكر وان لم يكن مغليا وهل يجوز ما لم يقم عليه شاهد حال
كهذا المثال لم نعد الحكم فيه الى غير المذكور حسبما عليه المحقق قلت نحن لا ننكر ان الامر والتاهي
اقتصر على علة الحكم على الموضع المنفرد وان لم يكن تمام العلة عند لنا نقول ان المنساق من التعليل ان
علل بعلة في الحكم كافية في التعليل وان جاز ان يكون له علة اخرى مستقلة سواء كان صفة ثابتة
غاية مترتبة محركا على الفعل والترك عامها باي اداة كان الا ان يظهر في المقام ما يدل على مراعاة الخصوصية
او على دخل امر اخر في العلية وبالجملة فالتمام هو الاصل ولا يخرج عنه الا بمخرج لا كما يقول المحقق ان الاصل
جواز الامرين ولا نخصه بالتمام الا بشاهد فان قلت كيف اصنع بعد ان يسكت فاكنت اخرجه عن القياس

واخباركم متواترة واجماعكم بل اجماع آل محمد منعقد وضرورة مذهبكم قائمة على المنع من القياس
من غير تخصيص ولا تقييد قلت اولا سنا نحن ققنا ان دلالة الخطاب بالمنصوص العلة على حكم غير
المذكور كدلالة قولنا هذا الشيء علة فاي قياس تجيء هنا دعوى في القياس وان شئت لكان التحقيق
ما قلناه وعليه فتكون التعدية في الحكم من باب انعقاد طريق المسئلتين لا من باب الحمل والقياس وليت
دعوى خروجه عن القياس ببدع فقد صار اليها جماعة من المتقدمين والمتاخرين سلمنا انه
قياس في الاصطلاح ولكن دعوى الاجماع في محل النزاع ممنوعة وكذلك دعوى الضرورة بطريق اولى
اذ الجميع على منع القياس بالعلة الغير المنصوصة واما الاخبار فاقصى ما يدل على المنع من الرجوع في
الاحكام الى مجرد الاراء وهو المراد بالقياس فيها كما تراه في قوله ع لابي حنيفة انه قاس الصهد انيقا
لك هنا اذ ليس المراد تيسير المحل احدهما على الآخر ونظيره وجدل الجمع بينهما كيف والموضوع انهما مختلفان
انما المراد ايقاع دلالة ونظيره المعرض الحكم وبالجملة فالقياس في العرف القديم بمعنى المنظر وهو يرجع
الى المعنى اللغوي اعني استعلام القدر والتقدير فاما ما يرجع الى النص وجوع الفرد الى الطبيعة ويندرج
فيها اندراج الجزئي في الكلي فليس في المنع القياس الذي ورد به المنع في شيء فان قلت مدار هذا التحقيق
كله على دعوى تبادر كون العلة المنصوصة علة تامة في الحكم لا دخل لغيرها فيها ولا مدرك بهذا سوى
تخصيص العلة بالذكر وهو مفهوم لقب وضعفه على تقدير ثبوته معلوم قلت الا ترى ان دلالة قوله
حرمتها للاسكار على ان الاسكار علة التحريم وجاء غلام زيد على ان لزيد غلاما دلالة مفهوم كي يكون
مفهوم لقب او غيره كلا وانما هي دلالة منطوق واقصى ما هنالك انه غير صريح وهو من اظهر افراد الايماء
وكيف كان فدلالة النسبة الناقصة على الحكم بالتامة مما لا يتوقف فيها اهل ولا ينبغي ان يكون محل شبهة
لمن له ادنى مسكة فان قلت انى يتم هذا وقد جاء في صحاح الاخبار ما يدل على عدم الاعتبار فقد روى
الشيخ في التهذيب بطريق ليس فيه الا احمد بن محمد بن الحسن ابن الوليد وهو شيخ اجازة مع حكمهم بصحة
الطريق به وهو غير مضر عن زرارة ومحمد بن مسلم قال قلت رجل لم يصب الماء وحضرت الصلوة فتيمم وصلى
ركعتين ثم اصاب الماء اينتقض الركعتين او يقطعهما ويتوضأ ثم يصلي قال لا ولكنه يمضي في صلاته
فيتمها ولا ينقضها لمكان انه دخلها وهو على طهر بتيمم قال زرارة دخلها وهو متيمم فصلى ركعة واحدث
فاصاب ماء قال يخرج ويتوضأ ويبني على ما مضى من صلوته التي صلى بالتيمم ومعنى احدث وجد سبب
الماء

الماء من مطر ونحوه وفي ذلك انه ع نص على ان العلة في الحكم الاول هي الدخول على الطهور ولم يعتبره
في الثاني مع تحققه فيه كما لا يخفى ومثله صحيحة زرارة الاخرى التي يقول فيها فلينصرف فليتوضأ
ما لم يركع فان كان قد ركع فليمض في صلوته فان التيمم احد الطهورين قلت دلالة التنصيص على ان
المنصوص تمام العلة مما لا يكاد يخفى على ذي عرق الا ان يقوم هناك ما يدل على انه جزء علة كما نحن
فيه فانه لما لم يعتبره في الثاني علمنا ان العلة في الحكم الاول هو الدخول على الطهور مع مضي معظم الصلوة
وعمادها اعني الركعتين الاولتين وليس ذلك باعظم من الفاظ العموم مع المخصص وايضا هو من دلالة قوله
لزيد علي كذا على ان ليس لغيره ذلك فان قلت لئن سلمنا تبادر الحكم بتمام العلة في النفي فما كنا نسلمه
في الايجاب والسند ما اشار اليه البهي في الحجاجة قلت التبادر لا يحتمل المانعة وانما هو شيء يرجع الى
الوجدان ونحن كما ندرك من قولهم حرام لانها مسكرة الحكم بعلية الاسكار وتمامها كذلك ندرك من قوله ماء
الحمام طاهر لانه له مادة الحكم بعلية المادة حتى يستوي في ذلك ماء الحمام وغيره فان جاز تعليل لا ينساق منه
ذلك فتعجب للمقام كما في كل هذه الرمانة لانها حامضة واعطه لانه فقير فلسنا نمنع من وضوح المانع وبالجملة
فالاصل الامر في هذا الباب على تبادر الحكم بتمام العلة قوله والحق انه يبقى اذ لحصول القطع آه انت تعلم
ان ظهور الخطاب في المعنى كاف في الاخذ به والاعتماد عليه وان لم يكن صريحا فيه ومعلوم ان اشتمال الخطاب
على النسبة الناقصة بمنزلة اشتماله على التامة لكان استتباعها وقد عرفت ان منصوص العلة بهذه
المكانة وان قوله لانها مسكرة ولان له مادة بمنزلة الاسكار علة التحريم ووجود المادة لا ينجسه شيء انما
يشترط القطع حيث لا يكون هناك نص كما اذا جيء بالحكم مجردا عن التعليل والحقنا الى التعلق في
تعدية الحكم بالتنقيح فان تعدية الحكم ح لا تسوغ عندنا حتى نقطع بالتنقيح ولم يتعرض المحقق هنا
لمفهوم الموافقة مع وقوع الخلاف في انه هل هو قياس ام لا لاتفاق الكل على الحجية حتى لم يحك الخلاف
الا عن داود الظاهري حتى حكى الاجماع جماعة من اصحابنا والخلاف في ان ثبوت الحكم لغير المذكور هل
هو بطريق القياس او بدلالة الخطاب بعد الاتفاق على الثبوت لا طائل تحته ومحله القولان كلا
على مفهوم الموافقة يقع في مقامات احدها في مفهومه وانه هل يؤخذ فيه كون غير المذكور اولى
بالحكم من المذكور كما هو طريقة الاكثر ام الحق به المساوي كما عليه البعض الثاني في حجيته
وقد مضى الكلام عليها في المفاهيم الثالث في ان ثبوت الحكم فيه لغير المذكور هل هو بطريق القياس

والحمل على المذكور لجامع كالايذاء في خطاب التافيف والنهر ومحل شيء يستحق عليه الجزاء في قوله
من يعمل مثقال ذرة شرا يره اذا الرؤية كناية عن الجزاء وكالامانة والخيانة في قوله تعالى ومن اهل الكتاب من
ان تأمنه بقنطار يؤده اليك ومنهم ان تأمنه بدينار لا يؤده اليك الا ما دمت عليه قائما اخرج الاحتياط
وان المذكور وغير المذكور في ذلك سواء اي ان المتكلم اراد هما معا بالخطاب فيتناول غيره خلافا لما
من ذهب الا شاعرة البيانيين والذاهبين الى ان الخلاف لفظي اذ الاكثرون على ان دلالته على غير المذكور
بطريق المفهوم والخبري جعله من باب التنبيه بالادنى على الاعلى وان كان كلاهما مرادا للمتكلم مقصودا
ومنهم من قال ان الخطاب هيهنا نقل عما وضع له في اللغة معنى اخر عرفي حتى صار قوله لا تقل لهما اف
بمعنى لا تمسه بشيء كما صار لا تأكل حبة ولا تشرب قطرة ولا تصرف فلسا بمعنى لا تتصرف بشيء جهة
الاولى انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك المقصود من الحكم كالاكرام في منع التافيف
وعدم تضييع الحسان والمساواة في الجزاء والامانة والخيانة في اية الايتمان والامتناع من التصرف
في المثل الباقية من كونه اكد في غير المذكور لا حكم به ولا معنى للقياس الا ذلك واعترض بان اعتبار
المعنى المناسب انما كان لكونه شرطا في دلالة اللفظ على حكم المفهوم لا غير لا لاثبات الحكم وبالجملة
فهذه المعاني تلحظ في هذا الخطاب عرفا يلحظها المتكلم ويعقلها السامع واين هذا من ملاحظة
المعنى المناسب في القياس فانه غير ملحوظ للمتكلم ولا للسامع وانما يلحظه المتكلم نفسه فليس هناك
ما يدل على تلك الملاحظة لتعقلها السامع وانما يلحظه المستنبط للحكم ولهذا احتج الاخرون باستفادة
المعنى المذكور منه لا يتوقف على استخطار القياس ولو كان قياسا لتوقف وبانه لو كان قياسا
لم تقل به نفاة القياس واعترض على الاول بان المتوقف على استخطاره ما هو الجلي واما الخفي
فيعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد وعلى الثاني بانه ليس هنا الا من ينفي القياس
الجلي ومنهم من يقول كيف يكون اثبات الحكم لغير المذكور في هذا الباب مما يقصده المتكلم بالخطاب
بل هو لازم في تطويل من المذكور لا تفاق الكل على انه غير مقصود على المذكور وان الخطاب مما يدل
عليه باللزوم العرفي بل التحقيق كما ان اذا قيل لا تاكل حبة ولا تشرب قطرة ولا تحمل ذرة ولا
تمش خطوة ونحو ذلك مما لا يخفى من باب الكناية للقطع بعدم ارادة الحقيقة في مثلها وان امكنت
ان المحفوظ منه في تلك المفاهيم هو المستعمل في معناه وان الغرض المقصود من استعماله التنبيه

على حكم

على حكم غير المذكور كما في اية الايتمان وكيف كان فحكم غير المذكور هو المنساق من الخطاب وهذا بخلاف
القياس فانا لا نرتاب في انه اذا قال لا تقربوا الخمر لانها تسكر انما يريد تحريم الخمر بخصوصه والنهي عنها
ثم اعرب عن السر في ذلك بقوله لانها تسكر ولم يرد النهي عن كل مسكر وانما ذلك امر انت تزاوله وتستدل
عليه وتقول لو لم يكن كل مسكر محرما لما جعل الاسكار علة تامة في تحريم الخمر وكذلك اذا قلت
لا تامر هذا لانه خاين ولا تصحب هذا فانه فاسق والامر في غير المنصوص لظهور ما لم يكن حكم غير
المذكور منه مساقا كقوله تعالى ولا تنهرهما وقولنا ولا تقربهما فليس من باب مفهوم الموافقة في شيء
انما هو قياس او ما يرادفه دعوى الايماء في مثله احتمال ولا يعدل عن مدلول اللفظ فاما دعوى انه نقل في
العرف عن المعنى اللغوي الى القدر المشترك بين المذكور وغيره فخلاف التحقيق بل هو كناية في
الغالب ومفهوم في غيره كما هو في اية الايتمان وتحرير التحقيق في المفاهيم قوله واعلم ان للعلم بالعلية
طرقا عند القايسين طرقا اه لما كان مدار القياس على العلة وجب الكلام في عليتها وللقوم في اثباتها
طرق منها النص والمراد به هيهنا ما تعرض له الشارع في الجملة فكان اعم مما ذكر في تقسيم الخطاب من
ضربين صريح وهو ما دل بالوضع دائما وهو ما لزم المعلول الصريح قسمان انهم قطعي الدلالة على
التعليل بحيث لا يحتمل غيره وهو النص بالمعنى الاخص وظنيهما وهو الظاهر فالاول كان يقول
معللا الحكم لعلة كذا او لسبب كذا او بسبب كذا او من اجله او كي يكون كذا او اذن يكون كذا واما الثاني
فصحيح مثله اللام وهو الشايع في التعليل والباء كقوله تعالى فبظلم من الذين هادوا ومنها ان
كقوله عز من قائل ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة وعلة المنتهى مثل ان ان المفتوحة مخففة
كان ذا مال وبنين والمنضمنة ان المكسورة التي للتعقيب نحو ان جاءك فاعطه وذلك لان ان
المشددة لم توضع للتعليل وانما هي في نحو دخيلة الكلام في الموضوع وانما عدا هذه الكلمات في الظاهر
لاحتمال اللام للعاقبة والباء للتعدية والمصاحبة وان للشرطية واما ان فانما افادت العلية باعتبار
اللام المقدرة قبلها ولذلك اهملها من اهملها واما المشددة فقد عرفت ان ما التعليل فيها دخيل
واتصاف الظهور ممتنع فان الظهور في هذه الكلمات انما كان باعتبار الوضع والاستعمال في الموضع
لم في الغالب في اللام الاختصاص وفي الباء الالصاق اذ هما الحقيقتان وما عداهما مجاز ذهب ان عدم
التعليل فانعكس الظهور مع ان الاقل من الاشتراك والاجمال وان كان بعيدا انضمام القرائن وملاحظة

المقامات فقولنا حرمت الخمر لانها تسكر ولا تصحب فلانا لانه فاسق وانما تسكر وانه فاسق نص في التعليل
وكذلك بانهم كفروا وفبظلم من الذين هادوا وفذلك بما قدمت ايديكم فيجاب بان الظهور بعد الاستعمال
وخلاف التعليل في هذه الامثلة وان كان ممكنا لا يصير اليه احد فان خلاف الظاهر انما يصار اليه بدليل
ولا دليل لكنه لا يخرج عن الاحتمال وهذا بخلاف القطعي نحو لعلة كذا فانه لا يحتمل اصلا او لسان يريد بالظاهر
ما قام معه احتمال لا يسوغ تنزيل الخطاب عليه كيف وكل ما خالف الظاهر يمتنع التنزيل عليه واما الايماء
فهو ما لم يصرح به على احد الوجهين والفرق بين العلة المومى اليها والمستنبط ان التعليل في الايماء من
اغراض المتكلم وانما الغاية ما هنا انه لم يصرح به بل اداه بهذا الطريق الخاص وفي المستنبط من استخراج
القايس يعقل ان العلة في هذا الحكم كذا وهو على اقسام منها ان يقترن الحكم الا من يبعد ان يكون علة
له سواء وقع في جوابه كما قال الاعرابي حين جاء للنبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو يقول هلكت واهلكت فقال
ما صنعت فقال واقعت اهلي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة وذلك انه جار مستنبطه كما يا تي المريض فيقال
والسليم يلتوي فيقول اصنع كذا وكذا فلا يكاد يذهب على احد ان السبب فيما ذكرت هو الشكاية ولو
يكن الحكم الذي اقترن بالشكاية هو الجواب لبقي السؤال بلا جواب واحتمال ان يكون ذلك انما وقع على
سبيل الاتفاق كما يقول لك غلامك طلعت الشمس فتقول له اسقني ماء وان جاز عقلا لكنه من الاوهام
وعند ذلك لا يكاد يذهب اليه احد من الناس في المحاورات بل لا يعقلون الا ما ذكرنا وعد من هذا ما روي من
انه لما سئل عن بيع التمر بالرطب قال اينقص اذا جف فقالوا نعم فقال فلا اذن لا يجوز بيعه اذا ثبت
نقصه بالجفاف وذلك ان فيه تعليل عدم جواز البيع بالنقص الذي ادعوه واقرهم عليه ولم يصرح بذلك فلم
يقل لا لعلة النقيصة او لانه ينقص بل ظهر من الحكم بعد التقرير على الوصف ان ما اقرهم عليه هو العلة وفيه
ان لم اذن تصريح بالتعليل اذ معناه اذا كان الامر على ما تقولون فلا تبيعوا واداة الشرط التي للتسبيب
الفاظ التعليل لكن سبق مساق الجواب والتصريح بالتعليل لا يمنع من الايماء كما قال كعو لاثر وانعت
على الاكثر من هذا ايضا قوله عم لعمر ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك فيفسد الصوم فقال لا
فهنا كذلك فعن ذلك انه رتب الحكم بعدم افساد القبلة بقوله فهنا كذلك مع تقريره على ما اجاب من عدم
الافساد بالمضمضة لم يعلل عدم الافساد بما هو العلة اعني عدم وقوع المفسد الذي هو الوقاع فلم يقل
فهنا كذلك لعدم وقوع المفسد لكنه ادعى الى هذا التعليل ايماء حيث شبهه بالمضمضة مع عدم الابتلاع

وادعى

وادعى هنا انه الى علة عدم الافساد بالمضمضة بقوله ثم مججته فكان هذا اشبه وقال صاحب الاحكام ليس
من هذا بل قد توهم عمر ان كل مقدمة للمفسد مفسد فنقض عليه ذلك بالمضمضة وليس في ذلك تعليل
لعدم الافساد وتكون المضمضة مقدمة للفساد لم تفض اليه فانه ليس في ذلك ما يصلح علة لعدم الافساد
وانما يصلح له ما يكون مانعا من الافساد وكونه مقدمة للفساد لم تفض اليه لا يصلح لذلك ومنها ان يفرق
بين حكمين بوصفين اما بصفة مع ذكر الوصفين نحو للراجل سهم وللفارس سهمان او ذكر احدهما نحو
القاتل لا يرث واما بغاية نحو قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فرق بين الحكمين اعني جواز القرب
وعدمه بالوصفين الذين هما الحيض والطهر وتم الفرق بالوصفين بهذه الغاية واما بالاستثناء كقوله
فنصف ما فرضتم الا ان يعفون الكفان وجوبا والنصف وعدم وجوب شيء والوصفان العفو
وعدمه واما بالشرط نحو قوله اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم واما بالاستدراك نحو قوله تعالى
لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان ومنها ان ينظر بامثال العلة كقوله لام
الخثعمية وقد سألته عن الحج عن ابيها ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه قالت نعم قال فدين الله
احق بان يقضى اذا قضى احق ان ينفع لكن لما كانت الاحقية بالنفع علة للاحقية بالقضاء على المعلول معتمدا على
ظهور التعليل وقال احق بالقضاء فكانه قال احق بالقضاء لانه احق بان ينفع ومنها ان ينهى عن فعل
يمنع عما ثبت وجوبه فيعلم ان العلة في النهي المنع من الواجب كقوله عز من قائل فاسعوا الى ذكر الله وذروا
البيع ولو لا ان العلة في تحريمه المنع لما حسن ذكره ومنها ان يعلق الحكم على وصف مناسب كقوله عم لا
يقضي القاضي وهو غضبان فان في ذلك تنبيها على ان الغضب علة المنع لما يعرض بسببه من الاضطراب
المفضي الى اشتباه الحق بالباطل ومثله قولك اكرم العلماء واهن الفسقة وهذا اما اتجه بيان السر في ان
تعليق الحكم على الوصف المناسب مشعر بالعلية وهل حيث تعلق الوصف المومى اليه ان يكون مناسبا كما في
الامثلة المذكورة ام لا قولان الاكثرون على الاول والغزالي والحلبي على الثاني محتجا الاول بعد الاتفاق على الحكم
على ان الاحكام الشرعية لا تتجاوز قانون الحكمة غاية ما هناك ان الاشاعرة على ان ذلك اتفاقي وليس بامر
لا يسوغ لهم ان يتعداه والمعتزلة على الامتناع بقاعدة التقبيح والحجة الاخرون بانا وجدنا اهل العرف
اذا قيل اكرم الجاهل واهن العالم استقبحوا تلك المقالة وما ذاك الا لما ينساق الى اذهانهم من جعل العلم
علة للاهانة والجهل علة للاكرام والا فقد يستحق الجاهل الاكرام لشجاعته ومروته والعالم الاهانة لفسقه

ولو سلم فلولا ان مطلق الترتيب يفيد التعليل وان لم يكن الوصف مناسبا ما استقبحوا ذلك لصحة ان الم
لا يكون الاستقباح عدم جريان الحكم على الاستحقاق لجعل العلم سببا للاهانة والجهل سببا للاكرام [illegible]
ما بينهما ولو احتجوا بان مجرد الفرق او الاقتران كاف في الدلالة على التعليل بحكم الوجدان لكان وجها و
الحق ان ما ذكره هو المناسب فانا نجد الاذهان تتبادر في مثله الى ان علة الاكرام في نظره هو الجهل وعلة
الاهانة هو العلم وانما تفطنت لذلك لكن يبقى عليهم ان اعتبار المناسبة لا بد منه فيما يكون مدركا لانا
فيه هو المناسبة كما في فسدوا البيع فان كونه مانعا من الواجب هو وجه المناسبة وما لم يتحقق لم يكن الا
مدركه ونحو ما الوجه التفصيل باشتراط المناسبة فيما لا مدرك فيه للايماء الا المناسبة وعدم الاشتراط
فيما عدا ذلك مما يكون المنشاء فيه هو التفرقة والاقتران لعدم توقفه عليها ولما ذكروه من الاستقباح
فاما ما تعلق به الاولون فاقصى ما يقتضي به اتفاق الكلمة مطابقة الاحكام للحكمة في الواقع وليس فيه
ذلك بضرورة لا ذنب كما في اكثر العبادات نعم يشترط ان لا يكون بحيث لا يقطع العقول فيه بالمخالفة كما في
الحد القتل في العدوان وتحريم العدل والاحسان وكيف كان فالتفرقة والاقتران مستقلان في
افادة الايماء ولقائل بعد هذا كله لو فرضنا ان الشارع قال هكذا مثلا للفارس سهم وللراجل سهمان و
للقاتل نصيبا اثنين لقلنا ليست العلة عنده في زيادة النصيب هو القتل والرجولية لمخالفة ذلك
الحكمة بل امر آخر خفي علينا فكيف يسوغ لنا ان نحكم عليه بالتعليل ونزعم ان ذلك منه خطاب وضعي هذا و
ما اعتمده المصنف من جعل الايماء قسما من النص ومن الناس من جعله قسيما وخص النص بالتصريح قوله ومنها
السبر والتقسيم آه اصحابنا لما لم ياخذوا من القياس الا بمنصوص العلة لكونه في الحقيقة ليس من القياس في
شيء بل هو خطاب وضعي يدل على ان هذا المنصوص عليه علة تامة اختصر الطريق عندنا فيما دل عليه
الخطاب صريحا او ايماء واما مخالفونا فحيث لم يحبسوا نفوسهم على ما يراد بخطابات الشرع وتجاوزوا
الى ما يحدسونه من تلقاء انفسهم كان لهم في استعلام علة الحكم طرق شتى منها السبر والتقسيم و السبر
في الاصل اعتبار عمق الجراحة والمسبار حديدة معدة لذلك وفي الاصطلاح ان يعتبر القايس اوصاف
الاصل وينفي عنها العلية حتى تنحصر في شيء منها ويكون القياس بحسبه وطريق اعتبار الاوصاف ان
يلحظها اولا حتى يحصرها فيما يحتمل انه صالح للعلية في عدد ثم يكر ويدقق النظر ثانيا ويلغي من ذلك العدد
ويسقط واحدا بعد واحد حتى لا يبقى في يديه الا ما غلب على ظنه انه هو العلة في القياس وهذا كما لنا

ارادان

اراد ان يعرف العلة في ربوية البر فيلحظ ما صافيه من جسمية ونمو ولون وشكل ومالية وطعم وكونه قوتا
ومكيلا فيقول ما يحتمل العلية انما هو الثلثة الاخيرة ثم يكر على هذه لتعيين العلة فيستظهر ان العلة في
هذه الثلثة هي الثانية مثلا او الثالثة فقد بان ان السبر هو التتبع والملاحظة وان ايها هو العلة [illegible]
الاوصاف في الصالح والخطب سهل وقريب منه التقسيم بل حجمها امر واحد ومن ثم عدوهما طريقا واحدا
وذلك ان القياس كما يصل الى المطلوب بصورة السبر والتتبع والحصر في الصالح ثم الالغاء شيئا فشيئا كذلك
قد يصل اليه بصورة التقسيم كان يقول حرمة الربوا في البر اما ان تكون لعلة او لا والثاني باطل لانه خلاف
ما استقامت عليه طريقة الشارع من تعليل الاحكام الشرعية بالحكم وعلى الاول فاما ان تكون العلة هي الطعم
او القوت او الكيل او غير ذلك ثم تستظهر انها هي القوت مثلا وبالجملة فالفرق اعتباري انه كان الملاحظ
على وجه التقسيم سمي تقسيما وان كان بطريق الحصر والالغاء سمي سبرا ثم الطريق الى الغاء ما يلغى من الاوصاف
قد يكون عدم ظهور وجه المناسبة بينه وبين الحكم فان ذلك كاف ولا يشترط ظهور عدم المناسبة اذ
لو وجب حينئذ لخرج عن السبر وصار اخالة ومناسبا كما سياتي وقد يكون كونه من جنس ما علم من الشارع
الغائه اما مطلقا اي في جميع الاحكام كالاختلاف في الطول والقصر فانه لم يعتبر في القصاص ولا في الكفاءة
في النكاح ولا في الارث ولا في العتق ولا في غير ذلك واما بالنسبة الى ذلك الحكم وان اعتبر في غيره كالذكورة
والانوثة في احكام العتق فان الشارع وان اعتبرهما في الشهادة والقضاء وولاية النكاح والارث
فقد علم انه الغاهما في احكام العتق فلا يعلل بهما شيء من احكامه ومنها المناسبة وعرفها من لم يعلل احكام
الله تعالى كالاشاعرة بانها الملائم لافعال العقلاء في العادات كما يقال هذه اللؤلؤة تناسب هذه
وهذه الجبة تناسب هذه العمامة ومن عللها كالمعتزلة بانها جلب المنفعة ودفع المضرة والمنفعة اللذة او
طريقها والمضرة الالم او طريقه وتسمى ايضا الاخالة لان الوصف المناسب يخال انه العلة في الحكم وتسمى
ايضا تخريج المناط لانه في استنباطه كون هذا الوصف المناسب هو العلة ابداء مناط الحكم واظهاره وحاصل
هذا الطريق تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بين الوصف والحكم والتحقيق ان مسلوك هذا
الطريق هو المسمى بالاخالة والتخريج اما المناسبة كون الوصف مناسبا للحكم لا استنباط مناط الحكم و
لو عليته الا ان هذه الثلثة بمعنى في المناسبة نفس الطريق الموصل والاخيران سلوكه وان تسامح
في حملها عليها ثم المناسب في اصطلاحهم وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتيب الحكم عليه ما يصلح ان يكون

مقصودا للعقلاء من جلب نفع او دفع مفسدة واحترزوا بالظهور والانضباط عما اذا كان الوصف
خفيا او غير منضبط وذلك كالقتل العمد ظلما فانه وان كان مناسبا لشرع القصاص لكن وصف العمد
خفي لان القصد وعدمه امر نفسي لا يطلع عليه الا علام الغيوب وكالمشقة فانها وان كانت مناسبة لترتيب
الترخيص عليها تحقيقا للاحقا غير منضبطة لاختلاف مراتبها باختلاف الاشخاص والازمان ومن ثم
انيط الحكم في الاول بافعال مخصوصة كاستعمال الجارح في المقتل وفي الثاني بالسفر وان لم يكونا متلازمين
لذلك وذلك كالاسكار فان من نظر في المسكر ووصفه علم مناسبة لشرع التحريم ويحصل من ترتيب التحريم
عليه ما هو من مقاصد العقلاء من المصالح ودفع المفاسد وكقتل العمد ظلما فانه بالنظر الى ذاته مناسب
لشرع القصاص ويحصل من ترتيب القصاص عليه من المصالح ودفع المفاسد ما انباء الله جل شانه في
محكم الكتاب حيث يقول ولكم في القصاص حيوة يا اولي الالباب ثم ما ظهرت فيه المناسبة ولم ينكشف خلافها
كالاسكار هو الحقيقي وما تبين بعد تدقيق النظر فيه عدم المناسبة فهو الاقناعي وذلك كما زعم الشافعي
ان العلة في تحريم بيع الخمر والميتة والعذرة هي النجاسة فان جواز البيع يناسب الاعزاز وتحريمه الاذلال
ثم سروا هذا الحكم الى الكلب قياسا لثبوت ذلك الوصف الذي زعموا انه مناسب للتحريم فيه واذا نظرنا
وجدنا انه لا مناسبة بين كون الشيء نجسا وتحريم بيعه اذ لا معنى لنجاسته الا عدم جواز الصلوة معه
ولا مناسبة بين ذلك وبين المنع من البيع والاول اما مصلحة دنيوية او دينية فالاولى كحفظ النفس
والمال والنسب والدين والعقل فحفظت النفس بشرع القصاص والمال بشرع الضمان والحد [illegible] والنسب
بشرع الزاجر عن الزنا والدين بشرع قتال اهل الحرب وما يزجر عن الردة والعقل بتحريم المسكر والثانية
كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق وللمناسب انقسامات اخر يطول تعدادها ثم لهم طرق اخر منها الشبه
ومنها الدوران ومنها الطرد الى غير ذلك مما هو مذكور في كتب الاصول وقد فصلناه في الكتاب وليس
كل هذه الطرق ياخذ بها جميع القايسين بل الخلاف ثابت في كل منها وان اختلفت في كثرة الآخذين
وقلتهم كما ذهب الاكثرون الى الاخذ بالشبه والدوران ورد السبر والتقسيم قوله وفي هذه الطريقة [illegible]
مع خللها الى سبر اوصاف الاصل والغاء ما عدا الوصف المناسب اما بعدم ظهور مناسبة او بظهور العدم
لكنه تقدم ما تحقيقه هنا قوله ويرد على القياس بعد الايرادات المذكورة آه يشير بما ذكر
الخمسة ما اشار اليه متين فحصله ان مبنى القياس على تعليل الاحكام بصفات الاصل وغلبة الظن على صفة

منها

باب الاجتهاد والتقليد

منها انها هي العلة وذلك انما يتم لو انحصر التعليل في الاصل وصفاته لكنه كثيرا ما يقع بما خرج عن ذلك كحكم هذه
الايات فتجويز ذلك مسقط للقياس من راس لانتفاء غلبة الظن واني يغلب على ظن القايس ان صفة من
صفات الاصل انما هي العلة في الحكم كي اذا وجدها في محل آخر سحب الحكم اليه كما هو يجيز ان تكون
العلة امرا آخر خارجا عن تلك الصفات كلها ولقائل ان يقول ان الغالب هو التعليل بالصفات والظن في
مجهول الحال انه من نادر الفرد يلحق بالاعم الاغلب الا ان يقال اقصى ما في غلبة التعليل بصفات الاصل الظن
بان المجهول منها ولكن هذا لا يمكن الاعتماد عليه عند من ياخذ بالظنون لكون من موارد الشيوع في سائر الصفات
فكان الظن في واحدة بخصوصها انها هي العلة بمكانة من الضعف فكيف يحسن ان يجعل مثله مدركا لحكم
الشريعة المقيدة في اما اليه تعلق في ابطاله غير ما ذكرنا ما حاصله قوله الاجتهاد في اللغة آه الجهد بالضم
الوسع والطاقة والمشقة ايضا كما في الصحاح والقاموس وبالفتح المشقة ليس الا وكيف كان فتفسير
الاجتهاد بتحمل الجهد كما في المعالم والشرح العضدي تفسير بلازم المعنى واما معناه فهو بذل الجهد واستفراغ
الوسع في فعل من الافعال كما في الصحاح والقاموس والمجمع وغيرها من كتب الاصول وعليه العرف ولعله لا يستعمل
الا فيما يشق من الاعمال وربما جاء الجهد مضموما ومفتوحا بمعنى الاجتهاد قوله وفي الاصطلاح آه السيد
والشيخ والغزالي على ما في الذريعة والعدة والمنخول لم يعرفوه لكن يظهر من مطاوي كلامهم انه بذل الجهد في
الا انه في امر خاص وهو تحصيل الاحكام فكان اخص من اللغوي ولعل الاعراض عن تعريفه لان الاختصاص
متعلقه لا يقتضي خفاء معناه وان كان الوجه تعريفه لانه قد صار فيهم لا يطلق الا على هذا الفرد الخاص ولا
ينصرف الى ما يتناول بذل الجهد في غير ذلك من الاعمال الشاقة الا بقرينة وعرفه صاحب الاحكام بانه استفراغ
الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد والعلامة في النهاية
بانه استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير وفي التحصيل
والمحصول بما يقرب من هذا فانه قال وعند الفقهاء استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه لوم مع استفراغ
وفي المبادي بما في الاحكام فانه قال استفراغ الوسع في النظر فيما هو من المسائل الظنية الشرعية على وجه لا زيادة
فيه وابن الحاجب بانه استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وفي المعالم [illegible] الا انه
قال استفراغ الوسع من الفقيه وكان المصنف انما حكم عليه بالشهرة باعتبار ان المتداول في هذه الازمان
قراءة هذه الكتب الثلثة وملاحظتها علماء وتقييد الاول بكونه على وجه لا مزيد عليه او بحيث تنتفي الملامة

للاحتراز عن نقل المتجزي فانه ليس باجتهاد والحق ان بذل الوسع ما ينبغي عن اعتبار هذا القيد فات المفصل ببذل وسعه لم ينفذ طاقته ثم يتوجه عليهم ان بذل غير الفقيه وان احس بالعجز ليس باجتهاد فمن عدل به اللغو لدى الى الثلاث فحذفوا ما يستغنى عنه حاذفا بما لا بد منه لكن اختلفهم في هذه الزيادة افلا فحينا لا انها الاجتهاد ومن ثم عرفه في المنهاج بانه استفراغ الجهد في درك الاحكام الشرعية ثم يجب تارة بان المراد بالفقه التهيؤ لمعرفة الاحكام وذلك متقدم على الاجتهاد المتقدم على الفقه المصطلح واخرى بان المراد بالفقيه من مارس الاحكام الفقهية وان لم يكن فقيها واطلاق الفقيه عليه عرفي فكان محصله ان الاجتهاد استفراغ المتهيئ او الممارس وسعه للتحصيل وهذا السؤال كجوابه مبني على ان المحدود ما يكون به الفقيه فقيها وانت تعلم ان الفقه انما يكون بتحصيل جميع الاحكام حقيقة او حكما والماخوذ في تعريفه هذا انما هو البعض فعلم ان المعرف غيره على انه ربما يبذل الوسع ولم يحصل البعض ثم يتوجه على الثاني ان ليس بذل الممارس قبل حصول الملكة باجتهاد ولا يرد على هذا الاول لان بذل المتهيئ المشارف الذي احاط بالمقدمات خير اجتهاد وان كان اول بذل والتحقيق ان الاجتهاد يقال في العرف تارة بمعنى الفقيه بعد ثبوت الفقاهة له ولذي لما لا يحصل الفقه الا به فالاول بذل الفقيه جهده في كل مسئلة تعرض له كل واقعة تنزل به ففي كل مسئلة له اجتهاد وفي كل واقعة له نظر كما شأن العلماء وهذا هو المعروف الذي تلهج به الالسنة وقول صاحب الفن اجتهد الفقيه في هذه المسئلة كما يقول اهل الحرف والنظر اجتهد الكاتب في كتابته هذا والصائغ في صياغته وبالجملة فاجتهاد الفقيه عبارة عن بذل جهده في تحصيل ما لا يعلم من الاحكام وهذا هو الذي جاءت عليه تعريفات القوم والثاني كونه بمرتبة انما يلحقها الملكة على استنباط الاحكام وهو لمعان يفتى وجاز له ان يستفتي ثم في ذلك مجتهد اي يجيز ان يتعلم الاحكام من مداركها ويفتي ويستفتي وهذا هو الذي لا تتحقق الفقاهة الا به وعليه مبنى السؤال والجواب وما ياتي عن صاحب الزبدة حيث عرف الاجتهاد بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة وكان هذا عرف متجدد لاصطلاح على الاول فانا قيل فلان مجتهد معناه انه مجتهد فقيها انتهى السؤال الفقيه عن التعريف الثاني لكن يبقى فيه في الاول شيء وهو ان مقتضى اخذ الظن فيه انحصاره في الظنون مع ان الاجتهاد ربما يبلغ لصاحبه الى القطع كما في تحصيل الاجماع وربما قطع بعدمه كما اذا رأى الاخبار متضافرة في حكم من دون معارض والكتاب ظاهرا فيه

انه حما

لعموم

اعموم او اطلاق والفقها بين مفتي وساكت لم يتعرض له وربما جعل هذا طريق تحصيل الاجماع والمهم لكان هذا السؤال والسؤال الذي قبله اعني ما ورد في اخذ الفقيه مدلول الثاني ايم الى اخر ثالث فرقة بان حرف العالم بالمدارك آه ذكر بذل الفقيه العالم بالمدارك واحكامها فان العلم بها لا يستلزم الفقه وبذل الظن التجنيح المتداول بالظن والعلم دون قيد الفرعية لاخراج الاحكام الاصولية كمسائل اصول الفقه فان بذل الجهد في نيلها باجتهاد اصطلاحا والى هذه الثلثة اشار بقوله فدخل القطعيات النظرية وخرج الشرعية الاصلية ولم يستعمل فيه الفقهيات تحصل بتعريفنا هنا دخول القطعيات وخروج الاحكام الاصولية وعدم استعمال الفقيه المستلزم للدور وقوله مع خفاء معناه كانه يرمز الى التاويل من السابقين قلت المناقشة في قوله في ترجيح الاحكام ما بيناه من ترجيح الادلة بعضها على بعض لا ادراكها على جهة الرجحان دون الشك والوهم فلا يحسن استعماله في الحد ولو قال بذل العالم بالمدارك واحكامها جهده في تحصيل الاحكام لكان اسد ثم يتوجه ان الجمع المحلى للعموم فان اراد بتعريفه المعنى الثاني اعني الملكة فلا معنى لاخذ البذل وما في معناه جنسا وان اراد المعنى الاول اعني عمل الفقيه كما عليه الاكثر وهو الظاهر انتقض عكسه بخروج البذل في تحصيل البعض مع انه اجتهاد بهذا المعنى الا ان يريد بالجمع المحلى الطبيعة كمركب الخيل ويلبس الثواب لكنه هنا غير ظاهر وقوله نظر بين قوته التي يحصلها من العلم بالمدارك واحكامها وقوله وسيجيء تحقيق ما يحصل به العلم بالمدارك يشير الى ما سنذكره في بيان ما يتوقف عليه الاجتهاد قوله الثاني في ان الاجتهاد هل يقبل التجزية آه كلمة تعرض لهذا البحث من اهل الاصول عنون بهذا العنوان المتضمن لوصف الاجتهاد بالتجزية مع تبيينه بان المراد هو ان الاجتهاد هل يقع في بعض المسائل دون بعض ام لا قال العميدي وهل يقبل الاجتهاد التجزئة بمعنى ان يكون المكلف مجتهدا في بعض المسائل دون بعض وقريب منها ما في المعالم والشرح العضدي ونحوه بان من تمكن من استنباط بعض الاحكام عن مداركها دون بعض فاستنبطه فهل يكون ذلك اجتهادا حتى يجوز له العمل بما استنبطه والافتاء به ويمتنع عليه التقليد فيه اولا ولا يكون الاجتهاد الا تاما وقصدوا به انه قد يكون عند متفق الاصول من العلم بالمدارك ما يقتدر به على استعلام باب من ابواب الفقه من طهارة او صلوة او غيرهما وليس عنده ما يستعلم به غيره بل ربما كان عنده من الاصول وغيره ما يستعلم به مسئلة واحدة لا اكثر كما لو تحكم من الاصول بابي الامر والنواهي وحجية خبر الواحد ثم بحث في حكم من الاحكام على اخبار متضافرة في مسئلة من المسائل لا معارض لها وقد عمل بها الاصحاب فيستعلم بها حكم تلك المسئلة افيكون بذلك مجتهدا

ام لا يكون حتى يكون عنده ما يتمكن به من استعلام سائر الاحكام استعلم او لم يستعلم بان يكون متقنا للاصول مجتهدا فيها محيطا بالمدارك من كتاب وسنة وبالجملة عالما بجميع الشرائط لا شيء وهذا الذي اراد صاحب المعالم بعدان ذكر العنوان وبينه بما تقدمت الاشارة اليه من البيان بذكر الخلاف في قبول الاجتهاد للتجزية بانه يجوز في بعض المسائل دون بعض قال وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط فله حينئذ ان يجتهد فيها اولا واوضح منه ما في الشرح العضدي فانه بعد ان اشار الى الخلاف كما في المعالم قال لا نقول ان المجتهد يحصل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الادلة دون غيرها فاذا حصل له ذلك فهل له ان يجتهد فيها اولا بل لا بد ان يكون مجتهدا مطلقا عنده ما يحتاج اليه في جميع المسائل من الادلة والمصنف ايضا ذكر ذلك العنوان وبينه ايضا بذلك البيان حيث قال بمعنى جريانه في بعض المسائل دون بعض ثم اشار الى تصويره بقوله وذلك بان يحصل للعالم آه فعلى تحرير محل النزاع وربما قرر ههنا نزاع اخر وهو ان من لم يكن عنده ما يقتدر به على تحصيل سائر الاحكام فهل يمكن ان يحصل عنده جميع ما يقتدر به على تحصيل بعض الاحكام ام لا وان من الناس من يذهب الى انه لا يمكن تحصيل البعض الا لمن كان عنده ما يقتدر على الكل وان مرتبة النزاع الاول بعد هذا وفي الاول ان الذاهبين الى امكان تحصيل البعض اختلفوا هل لمن كان عنده ما يقتدر به على تحصيل البعض ان يجتهد بمعنى ان يستقل بما حصل بحيث يأخذ به ويفتي ويكون ذلك منه اجتهادا اصطلاحا وتتبعه احكامه ام اقتضى ما هنالك انه غير كامل ام لا وليس ذلك باجتهاد ولا له ان يستقل به قلت ليس في ذلك الخلاف غير في واتما الخلاف في هذا الذي حررناه اولا واشرنا اليه الآن واما ذاك فانما تعلق به بعض لما انه من تجزية الاجتهاد الغالب في ذلك يتعلق اولا في المنع بما تتبرئهم ثم يقول بل التجزي لا يكاد يعقل لتوقف استنباط البعض على حصول ما يحصل به الكل والى يوكيه منصفا لكاره ما يرى بالوجدان وشاهد بالعيان كما مر في تصويره اقصى ما هنالك ان هذا التحصيل هل يكون اجتهادا وتتبعه احكام الاجتهاد من الاستقلال وامتناع التقليد وغير ذلك ام لا وهو النزاع المشهور ولقد تجاوز هذا البعض حيث انكر هذا النزاع واستقرب كونه لفظيا فقال لا كلام في تجزي العلم بالاحكام الشرعية عن الادلة التفصيلية لان الاحاطة بجميع الاحكام الشرعية بالفعل غير مقدور لاحد غير المعصوم ولو فرض مقدوريته فهو ليس بشرط اجماعا وانما الكلام في تجزي نفس القوة والملكة التي تسمى اجتهادا والظاهر انه غير

معقول

معقول وانما التجزي في الاجتهاد الفعلي لا نفس القوة ولعل من جوزها انما لاحظ ذلك فيرجع النزاع لفظيا وان انه عبارة اكثرهم وانت خبير بان هنا ثلثة امور استفراغ الوسع في استعلام خصوص كل مسئلة مسئلة من مداركها ولا كلام في تجزيه بل لا يكاد يكون هذا الاجتهاد الا متجزيا كما قال في القوة التي يقتدر بها على الاستنباط وهذا ايضا مما لا ينبغي ان يشك في تجزيه وتحققه في الخارج فانا نجد ان لبعض الناس قوة يقتدر بها على تحصيل احكام العبادات دون المعاملات او الطهارة والصلوة منها دون غيرها لشدة ممارسته لها واحاطته بمداركها وما وقع فيها من اجماع وما جرى فيها من خصام ومحاجة دون ما عداها وانكار ذلك مكابرة الثالث من كانت قوته بحيث لا يقتدر معها الا على الاستعلام البعض فهل له ان يجتهد في ذلك البعض ويستقل به حتى يعمل ويفتي ام ليس له ذلك في حكم العدم وهذا هو محل النزاع كما عرفت وهذا الفاضل اهمل محل النزاع وراء ظهره ولم يتعرض الا للاولين وزعم ان الثاني هو محل النزاع وقد عرفت انه على التحقيق ليس من النزاع في شيء ثم استقرب اتفاق الكل على امتناع تجزي القوة في الخارج وان ما تراه من النزاع في ذلك لفظي وربما توهم من قول المصنف وذلك بان يحصل للعالم آه انه يريد تحرير ذلك النزاع على ان يكون بيانا لما بعد بيانه فكانه قال الاجتهاد هل يقبل التجزية هل يجري في بعض المسائل دون بعض هل يمكن ان يحصل للعالم ما يقتدر به على تحصيل بعض المسائل دون بعض وليس كذلك وانما يريد النزاع المشهور كما في الشرح العضدي في قوله وذلك آه تصريح بتوقف الاجتهاد في البعض لا بيان المتنازع فيه وكان من حق العبارة ان يقول وذلك انه قد يحصل للعالم آه لكنه قال بان يحصل وهو ظاهر في بيان ما قبله وهو المتنازع فيه وقد سبقه الى ذلك صاحب المعالم لكنه ذكر بعد ذلك ما يدفع هذا الوهم وهو قوله فله ان يجتهد فيها اولا والمصنف اسقط ذلك فجاء الوهم من غير دافع والعبارة الوافية بالمطلوب ما في الشرح المذكور فانه نص على انه تصوير وجاء بقيد حذر وما ذكره في المعالم اخيرا قوله وقد اختلف فيه الخ هذا الخلاف كما وقع فيما بين العامة ايضا غير ان اكثرهم على العدم وكانوا احق الناس بالاثبات فان اكثر اجتهاد الصحابة كان في القياس ومعلوم ان ليس فيهم من يحيط خبرا بانظار المقاييس ووجوه العلل واني وقد ملئوا بتقرير ضوابطها الدفاتر وسودوا الصحف وانما كان اجتهادهم بحسب ما يعرض لهم عند نزول الواقعة وممن ذهب منهم الى القول بالتجزي الغزالي فانه قال بعد ذكر شرائط الاجتهاد ثم هذا دقيقة يغفل عنها

الا كثرون وهو ان ما ذكرنا يشترط في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الشرع وليس للاجتهاد
عندي منصبا لا يتجزى بل قد يكون العالم مجتهدا في مسئلة دون مسئلة فيفتقر الى ما يتعلق
بتلك المسئلة لا غير واما ابن الحاجب فظاهره التوقف فانه لم يزد ان رد على متعلق الفريقين و
العضدي علي وتيرته لم يتعرض له في التحصيل والمحصول وفي كلام الغزالي ما يدل على ان اكثرهم على عدم
التعرض واما اصحابنا فالعلامة في كتبه الاصولية وغيرها من الكتب الفقهية والشهيدان على القول
بالتجزي وصاحب المعالم على المنع وليس في الذريعة والعدة تعرض لهذا المبحث وكذا اصول المحقق
وربما يظهر من كلام الشيخ في المستفتي خلاف ذلك فان قلت اوليس في اشتراط الاجتهاد بالشرايط
المعروفة ما يدل على القول بالعدم فانها لا تكاد تجتمع الا للكامل قلت انما يبعد من كل شرط ما
يحتاج اليه في الاجتهاد فاذا فرض انه في مسئلة مخصوصة كان الشرط احاطته بما توقف عليه تحصيلها
والظاهر ان تلك شرايط للاجتهاد الكامل كما اشار اليه الغزالي فيما حكينا عنه وبالجملة فلا نراع
بينه الاشتراط وبين نفي التجزي والا لكان اجماعا لاتفاق الكل على ذكر هذه الشرايط من منع من
التجزي ومن اجازه ان شئت فهذا العلامة ذكر في القواعد تلك الشرايط ثم قال الاقرب تجزي
الاجتهاد اشكال الا قرب جوازه بل الشهيد في الدروس بعد ان ذكر الشرايط ثم ذكر قال ويتجزى
الاجتهاد على الاصح وكذا الشهيد الثاني يشترط ما اشترطه القوم وهو يصرح في غيره موضع بالتجزي
قوله والحق الاول لوجوه الخ عمدة ما تشبث به اهل التجزي ما اشار اليه في الاول من ان من اطلع على
المدرك في مسئلة ولم يطلع بما يعارضه من منافيا او مخصص او مقيد فرجح او جمع حسب ما تقتضيه
القواعد او تخصص فلم يعثر حتى غلب على ظنه وترجح في نفسه ان لا معارض فان ذلك غير عزيز على
من اتقن علم الاصول واخذ في استقراء المدارك خصوصا فيما دونت الكتب العظام وجمعت مدارك
الاحكام وترادفت انظار الفضلاء وسطر ما وقع في كل باب من الحجاج كما في هذه الايام فنقل سائر
المجتهد التام في تلك المسئلة ثم لا مدخل للاطلاع على باقي المدارك واي مدخل لمعرفة مسائل الميراث
والرضاع واللعان وغيرها في استعلام وجوب السورة في الصلوة مثلا فان حصل ان وجب العمل
فانما اوجبه احتمال ان يكون هناك معارض او مخصص او مقيد فان اشتمال الاخبار على الاحكام
المختلفة غير عزيز وقد فرضنا علمه بانتفاء ذلك كله ولكن من غير طريق السبر فان ابيت الا السبر

قلنا ربما احاط علم المتجزي بجميع ما جاء في تلك الابواب حتى تبين ان لا معارض ولا مخصص ولا مقيد و
لا يقدر على استنباط احكام تلك الابواب منها او ليس في البين لديه كل احد ان قوليهم الرضاع لحمة كلحمة النسب
وعلى اليد ما اخذت حتى تؤدي وادرؤا الحدود بالشبهات ونحو ذلك مما لا يحصى يغني عن معارضته قوله
لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب وافتتاحها التكبير واختتامها التسليم مع عدم قدرة
كثير من الناس على استنباط ما سبقت له من الاحكام واعترض بانه هنا المتجزي ان ساوى التام في الاطلاع
على المدرك والاحاطة بالمقدمات فلا كلام ليساويه في قوة الاستنباط لطول الممارسة ودوام النظر ومزاولة
الدقائق وتخرج المداخل فكانت قوته ابعد عن الخطاء وبعد هذا فحمله على التام قياس لا نقول به في الفروع
فكيف بالاصول واجيب عن الاول بالمنع وعن الثاني بان الحكم بمساواته التام ليس بطريق الحمل لكون
قياسا بل لما دل على اعتبار التام دل على اعتبار التجزي فيما فرض انه شيء واحد الى هذا الاعتراض وجوابه
اشار المص بقوله فان قلت الخ ويتوجه على الاول ان منع كون التام ابعد عن الخطاء في نفس الامر مكابرة
على الوجدان وعلى الثاني انا لا نفهم شيئا نعتمد عليه في اعتبار ظن المجتهد التام سوى الاجماع وهو مختص
بالتام وما احتج على نحو البحث لم تنتهض الى شيء فانه لم يات هناك بما يصلح لان يكون دليلا على اعتبار ظن
المجتهد ثم قد يتعلق له بما جاء في ذلك من الاخبار كقولهم ع علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان
تفرعوا وبسيرة اصحابنا المعاصرين للائمة ع لاستقامة طريقتهم على عمل كل بما في يديه من الاصول ولا ان
ان التام انما يتم بالمجموع او بالاكثر وقد يجاب عن هذا بالفرق فان المتجزي بعد صحة الاخبار وتدوين
الجوامع العظام يعلم انه فيما يسر في قراءة او نظر من الابواب لها الكتب مظنة وجود المعارض او المخصص
او المقيد فكيف يسوغ له مع ذلك الاكتفاء بما في يديه بخلاف القاصر في تلك الايام كصاحب اصل او حاصل
اخبار فانه اما شافه وفرضه الاخذ بما سمع او متناول من عدل يعتقد الصحة وهو كذلك فان ظن
ان عند العدل الاخر ما يعارض هذا منعنا عليه ان يستقل بما عنده حتى يرجع الى العدل الاخر فان عثر
على معارض رجح او جمع والا اخذ ولم يبق الا عموم الخبر قوله وقوله ان قوة الاول كاملة الى قوله وان
اراد ان ظن العالم الخ لم يقع في السؤال مجرد دعوى الكمال لكي يتشبث بالحال لا يحتجه بما ذكره اولا او ثانيا
وانما وقع فيه ان القوة الكاملة ابعد عن الخطاء من الناقصة وهذا مما لا يرتاب فيه ذو وجدان قوله
الثاني ان التقليد مذموم الى كان هذا الذي ادعاه عقليا فالعقل انما يقبح تقليد المساوي او الادنى

اوهنا ليعرف حاله دونه من كان اعلى نظرا واسد رايا وانما يميل الناس الى الاستقلال في العرفيات لاستواء
انظارهم في ادراكها غالبا وما تفاضلوا فيه لدقته فلا ريب في حسن تقليد المجهول المتقن وان كان
شرعيا فتعجب الذم على من تعلق به كقوله عز من قائل انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون
فالذم انما كان على اقتفاء اثر الاباء من غير برهان في الاصول والفروع كما هو طريقة اهل الاديان الباطلة
والفرق الضالة بل اكثر العوام في تقليد الاباء والامهات واما تقليد ذوي البصيرة بعد القطع بحجية
دين المقلد ومذهبه وصلاحه وكونه اهلا لذلك فهو التقليد الذي يؤل بصاحبه الى العلم ويرجع به الى
جل ذكره بتركيب القياس المعروف فليس بمذموم شرعا ولا مندرج تحت ما جاء في التقليد بل هو فرض
منعد المجتهد ولا تكليف الا بالحسن ومن هنا يتوجه ان كبرى قياس المتجزي لو قلد لا برهان عليها
لان البرهان على كبرى العامي العرفي كان من الاجماع والعقل وكلاهما هنا منتف اما الاجماع فلتحقق
الخلاف واما العقل فانه ان لم يمنع من تقليد مثله لم يوجبه وقد يتمسك انه يتعلق في اشباهها بالاستصحاب
فيقول هذا ما افتاني به المفتي وكل ما افتاني به المفتي فهو حكم الله في حقي لانه كان كذلك قبل ذلك
الآن كذلك خالي للعلم بتغيير حكمي وفيه ان من شرط حجية الاستصحاب عدم تغير الموضوع وهو هنا
متغير فانه كان ممن لم يقدر على الاستنباط وقد صار الآن القادر فكيف كان فتقليده مثله ليس مما ورد
التشكيك عليه قوله وخلاف الاصل ايضا الخ كانه يريد به اصل البراءة وح فيتوجه عليه ان هذا الاصل
انهدم بما علم من التكليف السابق اقتضى ما هنالك انه قد عرض له حال يشك معها في تغير حكمه غير متغير
قوله فان قلت الخ ربما قلب هذا الدليل وحاصل السؤال تعلق الخصم بالمنع من العمل بالظن وباصل البراءة
من التكليف بالاخذ بغير العلم يقول ان الاصل براءة الذمة من وجوب الاخذ بالظن بل قد ورد النهي
عنه والذم عليه الا ما خرج بالدليل كالمطلق والمتجزي لم يقم على اخراجه دليل فكيف يجوز عليه
الا ما خرج بالدليل كالمطلق والمتجزي الخ الاخذ بظنه وحاصل الجواب ان الدليل قد دل على اخراج المتجزي
ايضا عن المنع من الاخذ بالظن فانا متفقون على تكليفه باحد الامرين اما التقليد كما تقرر
او الاخذ بما يصل اليه نظره كما نقول وكلاهما ظني فانتفى دعوى بقائه منه ورجحانه تحت ما جاء في الظن
النهي وتحت اصل البراءة من التكليف بالاخذ بالظن وهذا بخلاف ما اتفقنا عليه من اصالة عدم التكليف
بالتقليد وما ورد في ذم التقليد فانه لم يقم على خروج المتجزي عنه دليل وهو ما اتفقنا به سالما عن المعارض

والى هذا اشار بقوله بطلان التقليد قوله وتعريف الدليل بعبارة اخرى والمشروط بعين شرط جواز التقليد الخ مارايت
كاليوم عجبا يجعل الفرع اصلا والاصل فرعا والشرط مشروطا والمشروط شرطا ليت شعري اذا كان عدم الاجتهاد
او حالة ثانية عارضا للمتعلق فانه انما يكون مشروطا بالقطع بعدم صلاحيته لا ريب ان الذي ينبغي ان يكون
شروطا هو العارض الزائد دون العكس وهل هذا الذي ذكره الا كان يقال انفعال الماء مشروط بعدم كريته
فما لم يقطع بعدم الكرية لم يحكم بالانفعال الا ترى ان ذلك يذهب على من هو ادنى مسكة وح فنقول جواز الاخذ
بالاجتهاد مشروط بالخروج عن ربقة التقليد فما لم يقطع بالخروج لم يجز الاخذ بالاجتهاد كما نقول عدم انفعال
الماء مشروط بالكرية ما لم يقطع بالكرية لم يحكم بعدم الانفعال وبالجملة فدعوى اشتراط التقليد بعدم الاجتهاد
ان اراد الاجتهاد المطلق سلمنا ولا يضر وان اراد ما يتناول المتجزي منعنا حتى يثبت كونه مانعا سلمنا
دعوى اشتراط التقليد بعدم الاجتهاد ولكن شرط التقليد عدم القطع بالاجتهاد لا القطع بعدم
الاجتهاد كما يقول عنه قوله وكذا الظن من بيان ان الظن بناء على جواز الاخذ به في الاصول كالقطع هاهنا
فكان الحاصل انه ما لم يحصل القطع او الظن بعدم جواز الاجتهاد لم يحصل القطع بجواز التقليد لكنه
لم يقم ما يفيد القطع او الظن بمنع المتجزي من الاجتهاد ولا بوقوف شرط التقليد قوله الثالث ان اوامر
وجوب العمل الخ من بيان ما دل على وجوب امتثال خطاب الشرع كقوله عز من قائل اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي
الامر وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ونحو ذلك عام متناول لجميع المكلفين وانه علم من نقل
خطاب المعدوم كما عليه الكل الا من شذ ولا يتكلفه كما عليه المحققون لما دل على استواء الناس في التكاليف من
نص او اجماع وايجاب امتثال التكاليف مؤذن بجواز تلقي الخطابات والاخذ بمضمونها كيف لا وهو من
اوضح طرق التاديب الاستعلام خرج ما عدا المطلق والمتجزي بالدليل وبقي الباقي مندرجا في العموم
ولقائل ليس في هذه الخطابات باكثر من ايجاب فعل ما يريد الشارع وترك ما يكره وليس فيها ما يدل على
وجوب تعرف الارادة والكراهة في الخطابات لينهض بما قالوه نعم هنا مقدمة قطعية مسلمة وهي ان من
علم بامر الشارع ونهيه او بارادته وكراهته وجب عليه الامتثال ولا كلام في الحكم وانما محل النظر ان المتجزي
هل هو عالم بما اصابه من الحكم ليجب عليه الامتثال حتى يسوغ له ان يلتفت الى غيره او ليس بعالم بل اقصى ما هو
غلبة الظن والتحقيق هو الثاني فان الكلام انما هو حيث يظن الحديث يقطع للاجماع على انتفاء التقليد في
القطعيات وما كان شانه ليتجاوز اعلى احوال المطلق فانه قلما يصيب باجتهاده القطع فان قلت الظن الحاصل

الحاصل باخبار الرسل وارسال الكتب علم عند اهل الحق قلت لا يعود على التقسيم شي فان هذا الكلام
ليس بخطاب وجد من الشارع كي يتنزل على متفاهم الناس وانما هي دعوى ذكرت في المقام وهي منقول الخصم
انما هو وجوب الامتثال على من قطع بالمراد دون من ظن وكيف يكون الظان مكلفا في الشريعة بامتثال
ما ظن والاعتماد عليه وقد صح عن ائمتنا بالنهي عن الاخذ بالظنون وبالجملة ان اريد بالعلم في تلك
المقدمة القطع سلمنا وليس عند المتجزي الا الظن وان اريد ما يتناول الظن منعنا عموم التكاليف
وخصصناه بالمطلق او حيث يكون العالم قاطعا ثم قوله والوجدان شاهد بان الاخذ لا وجه له على
ظاهره فان ماخذ هذه الخطابات الدالة على وجوب الامتثال وماخذ ما قيل الاصل وما جاز في ذم التقليد
وكانه اخذه مصدرا مبهما او منقادا بان في كيفية الاخذ والاستدلال في كل منهما ايقول خرج ما
خرج بالدليل وبقي الباقي قوله نبه في مشهور ابي خديجة الخ الظاهر انه شبه بالمجهول وقد اعترض
على الاستدلال بانه تارة بان معرفة بعض القضايا بالاستقلال على وجه صحيح شرعا جائز دون تقليد
لا يتم لغير التام لتوقف حصول قوة الظن بعدم المعارض على الاحاطة بجميع الادلة واخرى بان الكلام
في ظن المتجزي والمذكور في الخبر انما هو العلم ويتوجه على الاول انه تحقيقه في تيسر معرفة بعض القضايا
لغير التام على ان ظاهر الخبر انما هو العلم كما لا يخفى على ذي بصيرة ان نصب من عرف بعض القضايا بمعرفة
دليله مفصلا بالاحاطة بجميع الادلة فان ذلك لا يتيسر فيما عرف بعض القضايا بل ذلك هو العالم المجتهد
والفقيه المتبحر وعلى الثاني ان الظاهر ارادة العلم المتعارف الحاصل من طريق من الطرق المرجوة النصوص
القطع واليقين اما بالمشاهدة او بالتواتر والوجدان كما ادعي شاهد بان الخبر آحاد فلا يثبت مثل
هذا الاصل العظيم مع انه قد يقال انه خطاب مشافهة ومن المعلوم ان الحكم خطاب المشافهة انما ينسحب
الى المعدوم بعد استيفاء شرائط التكليف بالاجماع ولا اجماع على ان هذه الرواية غير معمول بها عند
اهل العلم لاقتضائها نصب كل من عرف شيئا من الاحكام وان كان عاميا دخل ما عليه من احد الاكثر الا ان
يكون الخبر بالاتفاق كلمة اهل العلم على اشتراط الاجتهاد المطلق في القضاء مع شرائط اخر ظهور لها
ذكره عارفا ذا بصيرة نبه عليه غير بعيد فانه كيف كان لا يتجاوز مقام التجزي فضلا عن التمام قوله
قد ظهر مما مر جوابه كان حاصل التحقيق ان فرض مساواة التجزي المطلق ممكن لكن النزاع في الاعتماد
على الاستنباط المساوي بالمساواة قياس وحاصل جواب الخصم دعوى ان كل ما دل على جواز اعتماد المطلق

على ظنه

على ظنه فهو دال على الجواز في المتجزي وقد عرفت ان المعتمد في ذلك انما هو الاجماع وهو غير متحقق في محل
النزاع وكان بعض من ادعى الكلية فان عموم دليل واحد كاف في الباب مع ان ما دل لم ينته الى شيء
قوله لكن التعويل الخ لما انتج الحجة بالمساواة المانع بتجويز المتجزي تعلق كل ما يحصل بالحكم فلا يغلب
ظنه فكان حاصل تعلق المانع يتبع غلبة ظن المتجزي بحكم وهو من قبيل المكابرة اجاب بتسليم امكان
غلبة ظن المتجزي بالحكم بل امكان مساواة المطلق في الاستنباط ثم قال لكن الشان في جواز الاعتماد على
مثل هذا الظن اذ الاصل هو المنع من الاخذ بالظن واقتضى ما خرج بالدليل ظن المطلق فبقي المتجزي تحت
الاصل اذ ليس له شيء يتخيل المتعلق به في اخراجه من الاصل الا ظن مساواته المطلق في الاعتماد على ما غلب
عليه ظن المستدل عليه بفرض مساواته بالاطلاع على مدرك ذلك الحكم وهو استدلال بالظن على العمل
بالظن وبناء للظن على نفسه وهو الدور وتوضيحه انه يجعل العلم في استيلاحه الاخذ بالظن اخذه بالظن
واخذه هنا بالظن اعني هذا الاخذ الخاص الذي يحصل علة من جملة المعلول فانه مما يسئل عنه وتوجه كيف
استجعت الاخذ بالظن وقد بحثت عنه فكان هذا الاخذ الخاص علة ومعلولا وفيه تحقق الدور على
فان قلت انما يحصل هذا الاخذ الخاص علة لغيره اعني الاخذ بالفروع قلت لا فرق في منع الاخذ بالظن
بين الفروع والاصول بل هو في الاصول اشد لا سيما والفروع عليها سيما مثل هذا الاصل مما يرجع الى
موضوعات الاحكام ويتخرط في اللغات وبالجملة فالغرض لا يحتاج على مطلق اخذ المتجزي بالظن كما في
المطلق الا على الاخذ بظن خاص اذ الممنوع انما هو المطلق وبيانه ان المتجزي يحتج بجواز اخذه بالظن على
اخذه في الخارج بالظن واخذه خارجا بالظن موقوف على جواز الاخذ بالظن فكان جواز الاخذ
بالظن موقوفا على جواز الاخذ بالظن ولعل هذا اكثر ناس في تقريره فلم يأتوا بشيء بالظن وكذا الكلام
في تجزيه فانه يبني جواز التجزي على الاجتهاد والاستقلال في بعض الاحكام على التجزي والاجتهاد والا استقلال له
بالحكم بخصوص مسئلة التجزي اعني الحكم بان القادر على استنباط البعض له ان يستنبط التجزي
والاجتهاد والاستقلال بهذا الحكم الخاص من جملة المعلول الذي يبني على هذا اذ الغرض الاستدلال
على مطلق التجزي وقول التجزي في مسئلة التجزي اي ان هذا منه اجتهاد واستقلال بالحكم في مسئلة الاجتهاد
والاستقلال ببعض الاحكام حيث حكم بجواز الاجتهاد والاستقلال في البعض وعدها تخيل لزوم
التسلسل وذلك لان الاستدلال على جواز الاعتماد على الظن بظن خاص وعليه بجواز الاخذ بالظن وعلى الجواز

بظن انه خاص وهكذا قوله ويجب في ذلك الى فتوى المجتهد الخ اي ان فر من لزوم الدور الى تقليد
المطلق في المسئلة الاصولية لزم تركيب التقليد والاجتهاد مع انه يقع فيما فر منه لانه في تقليده
للمطلق اخذ بالظن مع القاطع على اخراجه من ادلة المنع كما قام في المطلق والعامي الصرف نعم يتخلص من
الدور اللازم من بناء التجزي على التجزي في مسئلة التجزي كما لا يخفى قوله الظاهر ان هذه المسئلة مما لم
يسئل عنها الامام عم الخ يعني مسئلة جواز الاعتماد على ظن المجتهد المطلق وحاصل هذا الاعتراض ان
الاعتماد على الظن الحاصل بالاجتهاد لم يكن يومئذ معروفا ليسئل الامام عم عن جوازه ليحكم بالجواز
ليشتهر الحكم بين الاصحاب كي يتفقوا عليه ويتحقق اجماع كاشف عن مقالة المعصوم قلت كانه
يظن ان حجية الاجماع عندنا وكشفه عن مقالة المعصوم لسنا نقول على ورود النص علينا حتى اذا
لم نعثر على نص في الحكم الذي اجمعوا عليه لم نقل بدلالة الاجماع ولم نكشف به مقالة الامام عم كلا بل
الاجماع حجة كيفما تحقق والكشف بالطرق التي قد بيناها في باب الاجماع ثابت ورد النص ام لم يرد وكم
هنالك من اجماع لم يرد به نص بل كم هنالك من اجماع جاءت النصوص بخلافه ولو كان كما زعم ورد ارادوه على
مقصد النص لكان بمكانة النص ولم يعتد في العواطع فان قلت لعل الدليل الاجماع المدعى في مقالته
لا يتحقق في نفس الامر والواقع الا عن ظهور مقالته لهم واشتهارها فيهم فاذا لم يكن هنالك رواية لعدم
الداعي الى صدورها وما كانت تصدر الا للداعي لم يكن كاشفا قلت اولا ما ندري ان سائر الاحكام غير منحصرة
في الرواية بل كما يكون الحكم عن الرواية يكون عن فعل المعصوم وعن تقريره وعن اجماع الامة والطائفة
بل بطانة الامام عم وخاصته وعن ضرورة الدين او المذهب وعن قطع العقول بالحسن والقبح وعن اصل
الاباحة ثم عدم الداعي الى التعرض لهذا الحكم في حيز المنع هل المجتهد يدعى الى الغوص الى اقاصي مرتبة
الاجتهاد الا في ايامهم عم اقصى ما هنالك ان الاجتهاد في هذه الايام كان خفيف المؤنة وعن نقول
من الجائز ان يكون هذا الاجماع عن رواية وجبت لظهور الحكم والاستغناء باتفاق الكلمة على الحكم عن
نقلها جاؤ شيئا كما هو العادة في ضروريات الاحكام وما جرى على اصل الاباحة من الافعال ومن الجائزات
يكون عن تقرير المعصوم وجد الناس يرجعون اليهم في الافتاء والقضاء فلم ينكروا ان يكون عن
ضرورة سلمنا ولكن قد جاءت النصوص بذلك ولو لم يكن الا التصريح بالاذن وتقديم انهم يجعلوا اليه بالجلوس
في المسجد والافتاء والكفى هل الافتاء الا اصدار الاحكام والقاؤها الى المستفتي باصره وقول بعض الائمة عم

انما اراد

انما اراد نقل الاخبار وتحريف الكلم اتراه استجهل ابانا ذلك الحبر المعروف على امامته في اللغة والعربية و
القراءة والادب وغير ذلك من العلوم واحاطته بالاخبار ومعرفته بان فيها ان يفرق بين الحقيقة و
المجاز والمقيد والمشترك والمترادف والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين والناسخ والمنسوخ
والموافق لكتاب الله عز وجل والسنة والمخالف لها ويعرف وجوب تقديم الحقيقة على المجاز والخاص على
العام والمقيد على المطلق والمبين على المجمل والناسخ على المنسوخ والموافق لكتاب والسنة على المخالف
ويعرف حقيقة الوصف ومقام الامر بعد الحظر ومداليل الالفاظ ومعاني الامر والنهي واساليب الكتب
ومفاهيم الخطابات ومقامات الاحوال ومذاهب العامة وما بالحايلة ووجوه الجمع والترجيح والعرض
على ما يجب الفرض عليه وغير ذلك من وجوه الاستعداد كي يوفي كل حقه ويعرف لكل مقام مقاما ام يزعمه
ان ابا جعفر عم كان يابي عليه ان يعمل بما علم ويجب عليه على حكاية اللفظ ويامره بالجمود عليه وهو
يتقدم اليه والى غيره بتعرف ذلك ويقول ان الرجل منا احاديثنا لا يكون فقيها حتى يلحن له بالخطاب فيعرف
ما اذا اريد هل الاجتهاد الا بذل الجهد في استعلام الاحكام من الخطابات بعد ملاحظة هذه الوجوه اتراه
يظن ان الاجتهاد الا في قياس واستحسان قوله لم يكن موقوفا على احاطتهم الخ انت تعلم ان الدعوى
التي استنهض لها صاحب المعالم الاجماع والضرورة ليست الا جواز الاعتماد على ظن المجتهد المطلق ومعلوم
ان ذلك والسائل عنه وورود فيما يتوقف على كون عمل الرواة او غيرهم موقوفا على حصول الملكة
والاحاطة بالمدارك وانما يتوقف بناء على استلزام الاجماع وورود الرواية كما زعم على كون بعض الصدر
بهذه المكانة انما هي التعلق بذلك لو كانت الدعوى المنع من الاعتماد على ظن المجتهد المطلق وهذه
الدعوى وان كانت هي الغرض من هذا التحقيق لكن التي تحقق فيها بالاجماع والضرورة انما هي تلك قوله
ان اراد حكم بديهة العقل الخ لم يرد شيئا من هذين الامرين وان كان الثاني في نفسه صحيحا وانما اراد
ان الحكم بجواز الاعتماد على ظن المجتهد المطلق من الامور المعلومة التي لا تكاد تخفى على احد بتدبر من
ولا يتوقف فيها احد من اهل الشريعة فانهم جميعا عالمون بجواز الرجوع الى اكابر العلماء والاخذ باقوالهم
مع ان هذا من خواص المطلق دون المتجزي وتقريبه ان يكون اراد بالضرورة ضرورة التكليف
وذلك ان التكاليف لما انسد باب العلم اضطر المجتهد التام الى الاعتماد على ما يغلب عليه ظنه وغيره
الى الرجوع اليه قوله لان الادلة التي ذكرنا ما توجب القطع بجواز عمل المتجزي الخ قد عرفت انه ليس فيها

ذكر شيء يفيد الظن فضلا عن القطع قوله الثالث الى قوله غير صحيح كانه يحاول بذلك دفع الدور يقول ان كان التعويل على الظن في الاصول جائز استثنى ما دل على المنع من الاخذ بالظن لم يختص بالمطلق بل كل ما قام له دليل ظني على حكم اصولي جاز له الاخذ به والبقاء عليه وان كان معتاد لو كان المتجزي ليقصر عن مقام المطلق ح فبناء الاخذ بالظن في الفروع عليه لا يستلزم الدور اذ اقصى ما فيه جعل الاخذ بالظن في الاصول علة للاخذ به في الفروع دون العكس والدور انما يتم بتوقف كل منهما على الاخر وعليه كل منهما لصاحبه وان كان مخصوص قلنا قد قام لنا دليل قطعي على جواز الاخذ بالظن في خصوص هذه المسئلة الاصولية اعني مسئلة عمل المتجزي وذلك لان المتجزي لو لم يجز له التعويل على الظن في مسئلة عمله للزم تكليفه بما لا يطاق اذ لا محيص له عن احد الامرين اما الاجتهاد او التقليد وكلاهما ظني اذ لا قاطع على شيء منهما وح فبناء الاخذ بالظن في الفروع على هذه المسئلة التي قام القاطع على استثنائها مما يدل على المنع من الاخذ بالظن لا دور فيه كما مر وكذا الدور اللازم من بناء التجزي على التجزي في مسئلة التجزي وذلك لجواز التجزي في الاصول فانا لم نعثر على احد يشترط الكمال فيها لانتفاء ما كان يمنع في الفروع حسبما جرت عليه طريقة اهل العلم يتكلمون في الاصول ثم يراعون المدارك واقوال الفقهاء بل قد حكي الاجماع عليه وح فلا اشكال اذ اقصى ما فيه بناء التجزي في الفروع على التجزي في الاصول وهما غيران هكذا المسئلة اعني مسئلة التجزي ولا عكس فكيف يلزم الدور ويجري الوجه الثاني اذ لا قاطع على التجزي في خصوص هذه المسئلة اعني مسئلة التجزي حتى ينقطع الدور ظهر انقطاع التسلسل المتوهم لا يقال ان المتجزي من هذا الاشكال منه وحينئذ لا يقلد المطلق في جواز التقليد فقد حصل الدليل القاطع على جواز اعتماد المطلق على ظنه وعلى جواز تقليد غيره له لانا نقول لم يقم القاطع الا على جواز تقليد العامي الصرف له اما المتجزي فكاد يحصل القطع بامتناع التقليد عليه لكثرة الادلة الدالة على ذم التقليد خصوصا في الاصول مع عدم قابليتها للتاويل والعامي الصرف خرج بالدليل ولئن سلمنا واجزنا عليه التقليد في الاصول قلنا فليقلده في جواز الاعتماد على ظنه وهو الذي نريد فان التخلص من الاشكال في المسئلة الاصولية كما يكون بتقليد المطلق في جواز التقليد كذلك يكون بتقليده في جواز الاعتماد على ظنه فترجيح احدهما على الاخر تحكم هذا حاصل ما يرد به دفع ما كان صعبا وهي تنزيل على دفع الدور واستيهاض

القاطع على منع المتجزي من التقليد قد مر ما فيه لغم دعوى قيام القاطع على اخذه بالظن وتوضيحه ان المكلفين ثلثة مجتهد مطلق ومتجزي وعامي ولا بد في عمل كل واحد منهم في الفروع من بنائه على مسئلة العمل في الاصول وقد قام القاطع في الاصول على ان حكم المطلق الاخذ بما يصل اليه ظنه وحكم العامي التقليد ولم يقم للمتجزي قاطع على شيء منهما فلم يكن له بد من الاخذ في مسئلة عمله المثبتة في الاصول بالظن ولو كلف فيها بالعلم ولا طريق للزم تكليف ما لا يطاق فكان هنا دليل قطعي على جواز الاخذ بالظن في خصوص هذه المسئلة الاصولية اعني مسئلة عمل المتجزي وان منعنا من الاخذ بالظن فيه منعكم كما زعم بعضهم او منعنا من الاخذ به فيما لا يرجع الى الالفاظ كهذه المسئلة فجميع المدارك الا ربع على ما هو التحقيق حدود كثير من مسائله لا ستحوا والطريقة على الاخذ فيها بالظنون قوله لا يخفى ما فيه الخ لا ريب في استبعاد ذلك فانه بناء الاستقلال في احكام الشريعة على التعامي واتباع الغير ولذا ترى حتى يعود الكل الى التقليد من اعظم المستنكرات وانى تعالى اعظم من هذا ان يوكل نفسه لاستنباط الاحكام الفرعية من مداركها على اضطرابها ولا ينهض لاحكام هذه المسئلة وقوله ولا يتصور هاهنا مانع لا وجه له فان صاحب المعالم لم يدع قيام المانع وانما ادعى الاستبعاد وانه لمتحقق قوله ثم لا يخفى ان حصول ملكة العلم بكل الاحكام الواقعية الخ حاصل ان المطلق لا يكاد يتحقق وليس هنالك الا متجزوات اختلفت مراتبه فكيف يدعي بطلان التجزي وهو قاض ببطلان الاجتهاد من راس يريد بذلك كسر سورة المانعين من التجزي جدا اقول ليت شعري من هذا الذي يشترط في المطلق الاهلية لادراك جميع الاحكام الواقعية اقصى ما اشترطوه ان يكون له ملكة يقتدر بها على استنباط الاحكام الفرعية حسبما تقتضيه الادلة الشرعية وليست تلك الا التي يعبر عنها بالظاهرية ثم تعلقها امتناع التاهل لادراك جميع الواقعية بعد تمكين امتثنا من اظهار جميع الاحكام قاض بانهم لو اظهروا الكل لاصاب المجتهدون الواقع في الكل وان ما اظهروه منها اصابوا فيها الواقع وان النزاع في المتجزي انما هو فيها ومعلوم انه لا يصاب في غير القواطع الا الظواهر وان النزاع انما هو في الظاهرية وتحقيق انما اراد بالعلم ما يتناول الظن كما في تعريف الفقه ومعلوم ان الفقيه لا يسوغ له العمل والافتاء حتى يعلم او يظن ان ما اصابه هو حكم الله في الواقع وما كان يترجح لديه انه حكم الله في الواقع حتى يرد فيه نص خاما ما استند الى الاصول كاصل البراءة والاحتياط والاستصحاب او غيره في ذلك كابواب اللازم

القاطع

ناقص ما يصيب المجتهد فيها ان ذلك حكمه في نفسه او من يقلده اي انه ذلك تكليفه وهذا الذي اراد بالظاهرية لا انه هو الحكم الواقعي الذي جعله الشارع من اجزاء الشريعة ولما كان من البين خلو كثير من الوقايع من النصوص امتنع ان تتحقق ملكة يستعلم بها جميع الاحكام الواقعية هنا اقصى ما يمكن ان يقال ولعله لم يرد سواه ويتوجه عليه بعد كونه تقييدا لاصطلاح في الواقعية والظاهرية منع كون المراد بالاحكام الواقعية بهذا المعنى بل ما بيّنا ولهذا الظاهرية سلمنا ولكن نقول ان المجتهد لا يحكم فيعمل او يفتي ولو في غير المنصوص حتى يترجح لديه ان ما حكم به هو حكم الله في الواقع وكلما ترجح لديه انه حكم الله في الواقع كان هو الحكم في عمله وعمل من يقلده فان لم يترجح لديه بذلك امتنع عليه العمل والافتاء فان قلت ان بين ملكة يقتدر بها على استعلام جميع الاحكام وهؤلاء ائمة المجتهدين مثل المحقق والعلامة نصوا على التردد فيما لا يحصى من الاحكام قلت الذين يعدون بالقدرة على الاستعلام الفعل وانما يريدون القوة اي من شانها ذلك والفرض ان لا يكون في الملكة قصور ثم لا يقر بها عن قصور المدرك مع التردد اذ معلوم ان تردد امثال هؤلاء الفحول لم يكن عن قصور معرفة باحوال الاستنباط بل لانه لا مدرك مع تعارض الامارات فان قلت منشأ التردد اما ان يكونا متكافئين او احدهما ارجح من الاخر والحكم في الاول التخيير وفي الثاني ما يقتضيه الراجح قلنا انما يكون التخيير لو كان بين خطابين وح فلا تردد انما التردد من تعارض الاصول والامارات ولم يقم دليل على الحكم بالتخيير كما قام في الخطابين فلم يبق الا التردد فان قلت كثيرا ما يترددون ثم ينكشف بعد ذلك رجحان احد الجانبين ويثبت الحكم قلت هذا القدر لا يقدح في ان تلك الملكة من شانها الاستعلام وقوله نعم يمكن العلم الخ كان الوجه على ما قرر ان يقول نعم يمكنه العلم بما يتعلق بعمله وعمل من يقلده من الاحكام الواقعية والظاهرية ولا وجه للاقتصار على الظاهرية قوله بل الظاهر ان القول بنفي التجزي انما هو على طريقة جمع من العامة الخ كانه يشير بذلك الى من منع من القياس ونفى الاجتهاد عن النبي صلى الله عليه وآله كالنظام وبعض المعتزلة بناء على انهم يزعمون ان جميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وان لم يكن ما قام به البلوى قد توفرت الدواعي على نقله واشتهر بين اهل العلم حتى لا يكاد يخطى مجتهد بعد بذل المجهود في اقاصي الارض وحتى كان عدم ظهور النص بعد الفحص دليلا على عدم الحكم في الواقع ويحكم بالاباحة او التخيير بين الفعل والترك يريد ان انكار التجزي انما يسع هؤلاء ويجري على طريقهم

لامكان الاحاطة بجميع مدارك الاحكام اما جمهور المخالفين الذين ياخذون بالقياس ويجيزونه عليه واصحابنا الذين لا يختلفون في عدم بلوغ جميع الاحكام الينا فكان ليس لهم دعوى التمام لاحد من الناس فضلا عن انكار التجزي قلت اما حديث عدم امكان التمام فما لا ينبغي ان يصغى اليه لما مر من انهم لا يريدون بالتمام والمطلق الا من كان عنده ملكة يقتدر بها على استنباط ما يرد من حكم ولا بالقوة القريبة على معنى ان من شانها ذلك وان اتفق ان ارتجت عليه السبل في بعض الوقايع حتى مضى لسبيله مترددا ومن ثم قيل في تعريفه فعلا او قوة قريبة وكيف كان فليس هناك من يشترط العلم بجميع الاحكام الواقعية بل ولا الظاهرية بالفعل بل ولا الملكة التي يقتدر بها على الكل بالفعل بل يكتفون بكونها مما يتمكن بها على ذلك ومن شانها ذلك ولا ريب في امكان حصول تلك الملكة على طريقتنا وعلى طريقة الجمهور وان كان حصولها فيهم مما يقل لمكان القياس وتشعبه واختلاف وجوهه واما دعوى عدم جريان انكار التجزي الا على طريقة النظام ومن تبعه دون اصحابنا والجمهور فمعلوم ان انكاره والمنع منه لم يبتن على بلوغ جميع الاحكام الينا واثباته في نفيه على عدم بلوغ الكل كي يختص الاول بالاولين والاخير بالاخيرين بل التجزي المتنازع فيه كما عرفت هو ان يكون عند المكلف ما يقتدر به على استنباط بعض الاحكام دون بعض وان كان يعلم ان لنا في الاحكام ايهم مداركها او لا كثرها وبالجملة فالنزاع في التجزي كما وقع بين من لا يقول ببلوغ جميع الاحكام الينا كذلك يمكن ان يقع بين من يقول به للمحقق ويقولوا بالتجزي وحكموا بان من كان عنده ما يقتدر به على الحكم في البعض جاز له الحكم وصح للاخذ به بل قد عرفت ان المناسب لطريقة الجمهور ما عليه ائمتهم من الصحابة وغيرهم والقول بالتجزي لكن اكثرهم على الانكار قوله وقد عرفت بطلانه يشير به الى ما مر في البراءة الاصلية عند حكاية كلام المحقق وفيه انا كما نعترف بعدم بلوغ جميع الاحكام كذلك نقول بامكان استعلام جميع الاحكام ولو من الاصول والقواعد وح فلو كان المتمكن من استعلام جميع الاحكام ملاحظا لانكار التجزي كان الوجه على مقالتنا ذلك قائم قوله بل ربما يكون على تخصيص من غير الخ يريد ان هذا الذي ما يحصل بينا بين الاحكام الواقعية وذلك لان مقتضى التخصيص على الحلة المومى اليها بترتيب الجواب على سؤال وترك الاستفصال تفصلات الامع قيام الاحتمال انما هو العموم وعدم الاختصاص بالسئول عنه فكان العموم هو الظاهر

ولا يصار الى التخصيص الا بدليل قلنا الظن بحواب من وجه ذلك انه اذا ورد بعذا المطلق المخصوص ارتفع الامان
وكل ظاهر لجواز ان يكون بعثنا الظن بحيث جاء من القرينة واريد منه خلاف ظاهره فكان هذا اعظم شيء يحول
من بين يحاول فهم الخطابات وما يراد منها قلت هذا لعمري الداء العضال الذي يقام له ويقعد ان جاز
هذا على ارباب الشريعة ومن اجله الكتاب سورة الوحي اذ انقطعت الاحكام وارتفعت مسالك الانهاء
وترحضت دعائم الشريعة ولزم التكليف بما وراء الطاقة والذي يلتزم هذا على كلا ولا يجوز الا شذ ذي
من الناس لا يعبأ بهم والمحقق في الوصية من ثم اجمع الناس على المنع من اطلاق اللفظ وارادة
خلاف ظاهره ومن تاخير البيان عن وقت الحاجة وليس منشاء الفساد هو بناء اخبار الاحكام
الواقعية كلا بل من اختلال الظاهر به فانه ما سلم لنا الظاهر لا بنا لي اصبنا الواقع ام لا قالوا قعية
قد ذهبت فيها الظنون مذ ذهب العلم وصار اكثر الاحكام ظنية وقد تقدم مثل العيان مثالا هذا ان
وقد العلامة في الخلاصة سكر في طريق الصدوق الى النظر بن شعيب وهو غير مذكور فكان مجهولا
فكيف يصح الاقدام على هدم القواعد الحقة التي قامت عليها البراهين القاطعة برواية مجهول واجل
مقاماتها ان نقول اذا امكن التاويل من الجائز ان يكون مع ما علم ان مواد كلا مما هو السؤال عن
حكم نفسه واراده ان يجيبه بما يخصه بدليل قوله انت موسر هذا على ما يقتضيه سؤاله فان مثله
غير عزيز وكثيرا ما يقع للفقهاء مع المقلدين اتام لكل من اللخمين بين قرينة على التخصيص لم يشر بها
الاول بل حله ايضا وانه من اخر البيان لداع حتى سئل وغاية التلخيص عن وقت الخطاب بل الى
الاعظم من هذا ان طريقة اهل العلم في الفتوى فيها استقامت على فهم العموم مع ان السؤال عن
الخصوص كما في خبر الاعرابي وما لا يحصى من اخبارنا مع احتمال ان يكون امره بالعتق لكان
غناه ولو كان فقيرا لاكتفى منه بالصيام او الاطعام او لا ان وجده شيخا او عالما بالحكم ولو كان
صبيا او جاهلا لم يبلغ الى الخ العمل فذلك كان الظهور فما ظنك بما اذا كان السؤال عن العموم
كقوله رجل صنع كذا فيجب عليه اذ في مسكه في فهم الخطاب ان ينزل على غير العموم قلت وهذا
مما يقدح ايضا في حصول العلم بتنقيح المناط لمكن منع التنقيح على التدريج حتى الى اخر لينقطع
بمراعاة خصوصيات الجزئيات بل على الغاء الفارق في الحكم ولو بين الكليات كما قالوا لا فرق بين
الكفارة من العمد والمنصوص عليه بالتخصيص والكفارة من السبع او التبل كما لا فرق بين من

تمضمض

تمضمض للتبريد في رمضان فسبقه الماء وبين من تمضمض فيه عبثا فسبقه ولا بين اكل اموال اليتامى
واتلافها ولا بين قتل الخطاء المنصوص فيه على اشتراط كونه ما يعتق فيه مؤمنا وقتل العمد فما قطع
فيه بالغاء الفارق فذلك التنقيح المعتد به سواء كان بين الجزئيات او الكليات وما لم يقطع به كما
في الصيد كان الجمع في كفارة العمد فليس بمعتبر عندنا كيف كان نعم مما يقدح في التنقيح سقوط
كفارة الصيد في قتل العمد وكيف كان فالقطع بالتنقيح عزيز اذا تم هذا فلنرجع الى الكلام على
اصل المسئلة فنقول التحقيق في الباب ما عليه جل الاصحاب من القول بالتجزي بتجزي الاجتهاد اذ ليس
هنا ما لا دعوى اصالة امتناع الاخذ بالظن وقد حققنا في خبر الواحد ان الظن الذي ورد
عليها المقام انما هو الخوض والتخمين مما لا يرجع فيه الى ماخذ لا الاخذ بما تطمئن به النفوس من اخبار
الثقات العدول وتناول الاحكام مما تلقاه الاصحاب بالقبول مما يتحقق بامتثاله الطاعة وباهماله
المعصية فكان كل ما جاء من الاوامر بطاعة الله ورسوله واطاعة الامر والاخذ عنهم والرجوع اليهم و
النواهي عن معصيتهم والاعراض عنهم والخلاف عليهم على كثرة شواهد تدل على وجوب عمل المتجزي
بما تطمئن نفسه اليه من تلك الخطابات ويتحقق به اسم الطاعة وحرمة الاعراض عنه الى ما فيه الفرض
قول غيره وان كان مطلقا واقوى ما تعلق به المؤصلون لهذا الاصل قوله عز من قائل ولا تقف
ما ليس لك به علم واقصى ما ذكر فيها المفسرون ما يستفاد من مثل هذا الكلام عرفا وهو ان يقول
الرجل بالخوض والتخمين والتظني او يعمل كذلك فيتبع الضلال الذي لا يدري اين يذهب لا ما يشاء ولم
عن العدل الثقة الذي تطمئن اليه النفس مما قد تناوله المهرة الثقاة العارفون قبلهم قال النخعي
ومعناه ولا تقل سمعت ولم تسمع ولا رايت ولم تر ولا علمت ولم تعلم عن ابن عباس وقتادة وقيل
معناه لا تقل في قفي غيرك شيئا الحان تراه فلا تتبعه عن الحسن وقيل هو شهادة الزور عن محمد
بن الحنفية ثم قال وحقيقة والاصل انه عام في كل قول وفعل وعزم يكون على غير علم فقال في الكشاف
ولا تقف ولا تتبع وقرا ولا تقف يعني فقي اثره وقافه ومنه القافة يعني ولا تكن في اتباعك ما لا علم
لك به من قول او فعل كمن يتبع مسلكا لا يدري انه يوصله الى مقصده فهو ضال والمراد النهي عن ان
يقول الرجل ما لم يعلم وان يعمل بما لا يعلم قال ويدخل فيه النهي عن التقليد دخولا ظاهرا لانه اتباع
لما لا يعلم صحته من فساده ثم حكى عن ابن الحنفية ان المراد به شهادة الزور وعن الحسن ان المعنى

لا تقف اخاك المسلم اذا مر بك فتقول هذا يفعل كذا ورايته يفعل كذا وسمعته ولم تر ولم تسمع قال
وقيل القفو شبيه القذف ومنه الحديث من قفا مؤمنا حبسه الله تعالى في ردغة الخبال حتى ياتي
بالمخرج ثم انشد في ذلك الكميت وغيره وقريب منه ما في الجامع وقال علي بن ابراهيم في تفسيره
اي لا تقل ما ليس لك به علم قال يعني الامام ع والظاهر انه يريد الصادق ع لانه احال ما ليس لك به
علم قال رسول الله ص من بهت مؤمنا او مؤمنة اقيم في طينة خبال او يخرج مما قال ولم يزد في الساقي
بيانه فسر القفو بالاتباع ان صح ما حكيناه عن علي بن ابراهيم مع ان العلم لغة كما في الصحاح نقيض الجهل
ولا يبيان من بذل جهده في مراعاة الامارات حتى اصابته بها الحكم او تناول الخبر من الثقة فقد عرفت
وهو العلم عرفا ولذا ما اخذ فيه جنسا في تعريف الفقه واما ما جاء في الظن على كثرته فليس يراد به
الا ما ذكرناه في الخوض والتظني والسلوك على غير بصيرة واقتفاء الاثار من غير برهان دليل
الرجحان الحاصل في النفس بمجرد الحدس ومراعاة حال السلف او ما لا يحسن ان يتعلق فيه واغلبها
جار فيها المحال ولا يراد به الا ما ذكرناه قال في يونس بعد قوله تعالى جل وعلا هل من شركائكم من يهدي
الى الحق الاية وما يتبع اكثرهم الا ظنا اي مجرد الظن وما يصدق عليه هذا الاسم من دون استناد الى
ماخذ تعلق المحققين بصاحبها ثم قال ان الظن لا يغني من الحق اي من الاعتقاد الحق شيئا
قال تعالى في النجم بعد قوله عز وجل ان الذين لا يؤمنون بالاخرة ليسمون الملائكة تسمية الانثى
وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وكيف كان فلا ريب انه لا
يراد به الاخذ بما يجيء به الثقاة عن ارباب الشريعة وكيف ينهى عما به تتحقق طاعة الله ورسوله
او ما يتناول ذلك وليس هذا منا تخصيص ما ورد فيه ولو خصصناها لقصرناها على الاعتقادات بل
ذلك منا كشف وبيان لمعنى الظن المراد في امثال هذه المقامات وذلك ان الظن وان كان
كما في الق هو التردد الراجح بين طرفي الاعتقاد الغير الجازم غير انه اذا قيل انه في مقام
التبكيت فلان لا يعرف من الحق موطاء قدميه بل تذهب به الظنون يمينا وشمالا او فلان سريع
الظن كثير التظني يرجم الظنون واياك والسقوط في مهاوي الظنون او التشبيه في قلوب اهل ومن
ذلك لا يراد به الا ما ذكرناه وانه كلما حدث نفسه شيئا او وجد في نفسه شيء ولو ادى لا يتعلق به شعبه
وقد من وقد من غيرها المتظني اعمال الظن ولا ريب ان هذا هو المراد في القرآن المجيد على ان اهل

التفسير

التفسير لم يجعلوا ذلك قال في الجامع عند قوله تعالى في يونس وما يتبع اكثرهم الا ظنا لانه قول
لا يستند الى دليل وفي الكشاف انه تقليد غير مستند الى برهان وان اختلفوا هل كان ذلك في عبادة
الاصنام او عبادة الاصنام وانهم شفعاء وفي الجامع ايضا عند قوله تعالى في النجم ان هي الا اسماء سميتموها
انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان ان يتبعون الا الظن وما تهوى الانفس ولقد جاءهم من
ربهم الهدى ان يتبعون الا الظن والتوهم ان ما هم عليه حق وما تهواه انفسهم دون ما جاءهم
من الهدى والادلة ثم قال عند قوله وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق
شيئا لان حقيقة الشيء انما تدرك بالعلم واليقين لا بالظن والتوهم وربما فسر الظن في قوله تعالى
ان هم الا يظنون بالكذب وما يظهر من الصحاح في ان المحقق المتعارف للظن هو الشك وذلك انه لم
يبينه لكنه مثل المجاز بمعنى العلم بقوله فقلت لهم ظنوا بالفي مدجج سراتهم في الفارسي المسرد ثم قال
اي استيقنوا وانما يخوف عدوه باليقين لا بالشك وما حكاه في مجمع البحرين عن بعضهم ان للظن
اربعة معان اثنان متضادان وهما الشك والعلم وان الشك اكثر من ان تحصى شواهده والاخران
الكذب والتهمة فانما ذلك لان الشك عندهم خلاف اليقين كما في ق وقي وع وحكاه عن ائمة اللغة كما
قال تعالى ان الظن الا ظنا وما نحن بمستيقنين وح فيكون اعم من الراجح وكيف كان نفي بغناء عن
التعلق بمثل هذا وكذا الكلام في الاخبار واعظم ما فيها قولهم اياك ان تدين الله بما لا تعلم ومعلوم
ان من اخذ بما تطمئن اليه نفسه من اخبار الثقات بعد سطوع البرهان على حجية الدين واستقامة
الطريقة فقد دان الله عز وجل بما يعلم انما قلت لا يعرف من بيان حقه دينا او يتلقى طريقة او يتناول
احكامه وقد بان ان ما استنهضوه لتاصيل المنع من الاخذ بالظن على الاطلاق عندنا هضل انما
ينهض للمنع من التظني كالقياس والاستحسان والتقليد من غير برهان ولئن تغاضينا عن هذا
كله وقلنا يتناول ما جاء في الظن لمثله تعلقنا في اخراجه بما مر ذكره من قيام القاطع ههنا كما قام
في خبر الواحد وذلك ان المتجزي منى وجد له من العمل بالظن فلو استقل ولم يبق عليه اجل
هنا الا الترجيح والاخذ بالراجح من هذين الطريقين ولا ريب في رجحان ما غلب عليه ظنه والله
يجزيها الضعف ولو كان مطلقا فان قلت كان الوجه ترجيح الظن الحاصل بطريق التقليد وذلك
انه لما قام القاطع على اعتبار ظن المجتهد المطلق لدى الشارع ولم يتيسر العلم للمتجزي ولا قام قاطع

على اعتبار ظن نفسه ولابد من العمل المحرم كان الواجح هو الاخذ بما علم اعتباره شرعا قلت مدار
الترجيح على قوة ظن الاخذ بالحكم وقد مر بيان ان المتجزي اذا احاط خبرا بما في الحكم الشرعي من خطاب
وما وقع فيه من اجماع وما جرى فيه من كلام واجراه على القواعد الاصولية حتى حكم ثم خالفه المطلق
الى غيره كان الراجح في نفسه والغالب على ظنه ما حكم به هو لا ما حكم به غيره بل نعول انا تصور ما قام عليه
القاطع جواز عمله بالظن وقول من خالفه موهوم عنده لا مظنون كما عرفت نعم العامي الصرف الذي
لا مخرج له عن ربقة التقليد اذا تعارض عليه حكم المطلق والمتجزي اخذ بما حكم به المطلق لان
الظن بصوابه اغلب هذا كله وضعا فالى ان عموم ما جاء في الظن معارض بعموم ما جاء في العمل كقوله
علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا عنا انا نجد هذا الكلام ينفي تجزي الاجتهاد الا من الفن
ما يتوقف عليه الاستنباط من مسائل الاصول استدلالا واجتهادا وعلم بانه لا تعلق لهذا الخطاب بغير
ما يظن وذلك بان يكون مطلعا على باقي المسائل وانه لم يحكم فيها فلا يكفيه في الخطاب الذي لم يشتمل
على الامر مثلا احكام مسئلة الامر بجواز توقفها او توقف مخصصها او مقيده او معارضها او مبينه او غير
او شيء في متعلقاته على غير ما اتقن فاذا كان محيطا بها خبرا او لو من دون اتقان تمكن في استعلام
توقف شيء من ذلك على شيء من تلك المسائل او عدم توقفه فان وجد شيئا من ذلك متوقفا على شيء منها
فلا اجتهاد حتى يتيقن ذلك الموقوف عليه ايضا والا فهنا لك الاجتهاد ثم راعي بعد ذلك كله ما وقع
للعلماء في تلك المسئلة من الكلام من الكتب المعدة لذلك كالذخيرة او المدارك او المسالك ليعرف موقع
الاجماع والشهرة ويظهر له قبول الاصحاب للخبر او ردهم له وغير ذلك من الفوائد التي يعين فيها التتبع
فان رآها تتعلق بباب آخر من ذلك الكتاب لزم مراجعة ذلك الباب وما جاء فيه وما وقع والا
ان لا يجتهد في باب من كتاب ككتاب الصلوة مثلا حتى يكون على خبرة من سائر ابوابه في الجملة بحيث
يعرف ما يتعلق به منها وما لا يتعلق لما نراه من اشتمال كثير من الفقهاء على ابواب متفرقة افتراها بعد
هنا يحتاج في استعلام حكم هذا الباب الى مراعاة باقي الكتب من عبادة او معاملة كما يزعم المتوهم
او يدخل القصاص والديات والحدود والمواريث والقضاء والشهادات والصيد والذباحة و
الغصب واللقطة واحياء الموات والرضاع وغير ذلك من كتب الاحكام او النكاح والطلاق واللعان
والعتق والاقرار والايمان وغيرها من كتب الايقاعات او التجارة والرهن والحجر والصلح والوكالة و

السبق والرماية والحوالة والضمان وغيرها من كتب العقود في تفرق باب من ابواب كتاب الصلوة بل
ولا ابواب كتب العبادات من الحج والجهاد والاعتكاف والصوم والخمس والزكوة بلى الكليم ان وجد لله
الباب تعلقا بكتاب آخر لاشتمال اخباره على هذا الحكم كما بين صلوة القصر والحج وبينها الغسل والصوم فلا
كلام في الرجوع اليه ما يتعلق به قوله الثالث فيما يحتاج اليه المجتهد وهو تسعة يريد ما اتفقوا على ذكره
والا فهناك علوم اخر كالمعاني والبيان منهم من ذكرها ومنهم من لم يذكرها وسيأتي التنبيه على ذلك
علم الادب وما يتعلق باصلاح المنطق ومعرفة المحاورات وعلومه كثيرة منها الثلثة المذكورة ومنها
المعاني والبيان والبديع والعروض والعلم العقلي ما كان طريقا لاثبات مسائل العقل والنقلي النقل
ولما لم يجر العادة باثبات مسائل علم الاصول بالطرق النقلية عده في العقلية قوله ثلثة من العلوم
الادبية قد اشتهر انه يكفي فيها الرجوع الى اصل معتمد قلت لا يبعد ان المكلف التي يقتدر بها على تعرف ما عليه
اللغة في نفس الامر حتى تطمئن النفس ويسكن القلب وانما يتم ذلك بالانس في الفن حتى يعرف مواقع
الاجماع ومحل الخلاف ويتمكن من الجمع بين كلمات القوم والترجيح عند الاختلاف فانهم نقلة ويزيد
في المعاني ان يكون عارفا مقامات الاحوال بصيرا بالنكات لئلا يخفى عليه دقايقها المدوران فهم الخطابات
على ذلك لا لمجرد تمكنه من استعلام القواعد ولا العلم بها قوله والاول من الثاني علم الاصول من طرق
ما وقع هنا ما حكي عن السيد الكرام عن الحر من الشهيد الثاني من انه يعد ان يحكم بان النحو والتصريف
واللغة يكفي منها التقليد ذكر ان مسائل الاصول الداخلة في العربية حكم العربية في الاكتفاء فيها
بالتقليد وان القدر الضروري منها على ذلك كالاطلاق والتعقيب والوقف والحمل الخلاص من تعارض
الامارات ذكرها الاصحاب في الكتب الفقهية الاستدلالية في الحكم بوجوب تعلم هذا العلم مطلقا
يحتاج الى دليل قلت ان كان الغرض انكار وجوب الرجوع الى الكتب المدونة فيه فليس هنا ما احد
يوجب ذلك غير ان العادة جرت باستعلام العلوم من الكتب المؤلفة فيها لا مما ذكر استطرادا
في غيرها فان كان الغرض منع توقف الاجتهاد على كل ما ذكر فيها فليس هنا احد يدعي ذلك ايضا
مع ان هذا الفن اقل المقدمات حشوا وان كان الغرض تهوين الخطب في هذا العلم والصنف
التشاغل فيه قبل التعرض لاستنباط الاحكام وبيان ان القدر الضروري يحصل عند مراجعات كتب
الاستدلال للاستنباط في ذلك انه ما كان يستنبط حتى يراعي الكتب الاستدلالية وما يحتاج اليه منه

مذكور فيها كل في محله فهو كما ترى واني يتم في العادات تحصيل ملكة في فن من الفنون بحيث يتمكن من
التفريع عليه ومراعاته فيما يحتاج فيه اليه بمجرد ما ذكر منه استطرادا او لو بالاشارة وكيف يحصل الاستدلال
على مطالبه حتى يكون راسخ القدم فيه عارفا بمصادره وموارده اللهم الا ان يبني في هذا الفن على التقليد
وقد فرق بينه وبين ما يرجع الى العربية كلا ليس هذا باجتهاد وانما هو شبهة اجتهاد يرى القوم
يحكون ويستدلون على الحكم فيقول اني حكمت بالاستدلال كلا انما هذا صرف التقليد انما المستدل ذاك
الذي يعمد ابتداء الى المدارك الشرعية ويجري بها على القوانين الاصولية ويستنبط الحكم وان زيد
يتعلق ابتداء على الكتب عما ذكروا ولو انه اراد ان يستنبط مع القطع عنه ثم دعوى ان جميع ما يرجع
هذا الفن الى العلوم العربية كمسائل الحقيقة والمجاز والمشتق والامر والنواهي وصيغ العموم ونحو
ذلك يكفي فيه التقليد ظاهرة البطلان والى ينصح بناء الاجتهاد على التقليد اي فرق بين ان يقول هنا
العمل واجب لورود الامر فيه ويقال فلان ان الامر للوجوب وبين ان يقول هذا واجب لان
فلانا قال انه واجب وقد سمعت ما قلناه في العلوم الادبية والحيلة في المدار على اطمئنان النفس
من جميع الجهات وليس هذا الفن كعلم الادب مسلوم المطالب مجمع عليه في الغالب ليكتفى فيه بالرجوع
الى ما سطر في الدفاتر بل جل مسائله او كلها معارك للعلماء لا يغلب الظن فيها باحد الجانبين الا بالاجتهاد
فلا بد منه وقوله وليس لاحد الشقين اي من النفي والاثبات وقوله وان امكن ثبوت وجوب العمل بالمتكلم
من علم الكلام وذلك لانه يرجع الى وجوب اتباع النبي صلى الله عليه وسلم والتصديق بما جاء به ومحله الكلام الا انه قطعي
اذ ليس كل ما كان دليله قطعيا يستعلم من علم الكلام هذا اذا كان متواترا لفظا ومعنى او معنى فقط
اما اذا كان لفظا فحسب فرجعه الى وجوب العمل بالظواهر ومحله الاصول قوله والحق ان الاحتياج اليه
انما هو لتصحيح الاعتقاد الخ وذلك لان من راعى الخطابات الشرعية وجرى بها على القواعد الاصولية
عقل منها الاحكام الفقهية وان لم يؤمن بالله ورسوله قلت الحق ان العلم او الظن بالحكم الشرعي
واعتقاد ثبوته في نفس الامر والواقع لا يعقل الا باعتقاد ثبوت مصدره والى يصيب المجتهد الظن
بالحكام من هذه المدارك الاربع الراجعة الى كلام الشارع حتى يعلم ان كلامه حجة وانه صادق في
كل ما جاء به وما كان ليعلم ذلك حتى يعلم بوجود صانع حكيم قادر عليم غني مرسل للرسل منزل للكتب
مكلف للعباد لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ولا يظهر المعجز على يدي كاذب وليس هذا بمحتمله

حتى يعلم ان هذا الذي يأخذ باقواله ويقتدي بافعاله معصوم عن الخطأ حكيم في القول والعمل
لا يخاطب بكلام وهو يريد خلاف ظاهره حتى يقيم قرينة قبل الحاجة وانه لا يقيم قرينة على خلاف
الظاهر وهو لا يريده بلى اللهم لا يلزمه ان يكون بالطرق التي مهدها المتكلمون بل باي طريق كان و
لو بمجرد التفكر في المخلوقات وانه للطريق الاعظم والصراط المستقيم قوله في الثالث لتصحيح المسائل
الخلافية وغيرها الخ لما كان علم المنطق ميزان الادلة كالعروض للشعر ومن ثم سمي علم الميزان وكان
الاستدلال لاثبات الواقع ووقع فيه خلاف ام لا صح عرض الدليل على الميزان في كل الحالين لتعرف
صحته فتنكشف صحة المدلول فقد يظهر من التقييد بالعلوم المذكورة ان عدا المنطق فيما يحتاج اليه
المجتهد انما هو لتصحيح ما يبتني عليه من العلوم التي هي مبادي الفقه وليس كذلك بل الظاهر ان عده
لحاجته اليه في الاستنباط كسائر المبادي وان كان محتاجا اليه في المبادي ايضا وقوله اذ لا يكفي
التقليد سيما في الخلافيات دفع لما عساه يتوهم من انه اي حاجة به الى المنطق في مراعات ما يحتاج اليه من العلوم
المذكورة وهو انما يرجع الى مسائل مدونة واحكام ناضجة قد حررها ائمة تلك الفنون في دفاترهم منفصلة
مبينة فذلك ان الاجتهاد ما كان ليبنى على التقليد وانما اخذ المجتهد في كل شيء بنى عليه اجتهاده
بما غلب عليه ظنه في العلوم الادبية وان كان مدركه ثبوت الحكم وغلبة الظن اتفاق كلمة اهل الفن
او عدم ظهور الخلاف فيه وبالجملة لا يشترط ان يكون عاما امامنا مجتهدا في احكامه قد اخذها من ناقلها
ولا يكفيه مجرد انه يرى الحكم مسطورا في كتاب وهو يجيز ان يكون مختلفا فيه بين اهل الفن بل حتى
يغلب ظنه ويطمئن نفسه فاذا وجد فيه خلافا رجح بما من في ترجيح اللغات فان لم يتمكن من الترجيح
لم يجز له البناء على احد القولين تقليدا وتوقف في الحكم الشرعي الذي يريد ان يبنيه عليه قوله
وكذا رد الفروع الى ترتيبه لما كان غرابة الفرع باعتبار عدم التظهر الا ندراج في الموضع وكان
الاستدلال بالقياس وترتيب المقدمتين مظهرا للاندراج كان رده الى الاصل احوج الى الميزان من رد
الفروع الى ترتيبه لظهور اندراجها قوله وتصحيح الدليل لا يتم بدون المنطق الا للنفوس القدسية
الحق ان ذا الذوق السليم والطبع المستقيم لا يحتاج غالبا الى مراعاته في تعرف صحة الاستدلال انما
تظهر الحاجة في فهم كلام العلماء لمكان الاصطلاحات بلى اللهم لا ننكر ان من كان عارفا به يكون اقدر على
الاستدلال الصحيح من الفاسد لا يشتبه قوله بل ولا اكثرها ليس هذا على اطلاقه اذ قلما تكون مسئلة

اصولية لا يترتب عليها ثمرة فكان في اجتهاده فكل ما يعرض له من الوقايع محتاجا الى الاكثر بل اكثر
مسائل العربية ايضا خصوصا النحو والمعاني وان شئت فانظر الى القسم الثاني من التمهيد وقوله
الفقه والمحتاج اليها الخ يقتضي كون الجميع من المبادي احكم العلم بما يحتاج اليه الا عند ارادة الاستنباط
قوله والظاهر الاستغناء الخ هذا لا ينافي ما مر منه من ان تصحيح الدليل لا يتم بدون المنطق على
الاطلاق لان تناول الحكم في المناطيق والمفاهيم الظاهرة لا يحتاج الى استدلال لكي يحتاج الى استعلام
من فاسدة قوله فان قلت الخ حاصل الاول ان استعلام الاحكام عن مداركها لو كان موقوفا على علم
هذا الفن كما تزعمون لم يكن بدونه لكنه قد امكن لما لا يحصى من العلماء في مدة متطاولة تقارب ثلثماية
عام وذلك انه لا تنازع بيننا في حدوث ايام الغيبتين وان اصحابنا منذ كانوا الى تلك الايام يستعلمون
الاحكام من هذه الاخبار وليس لاحد منهم التقصير في ذلك تضليل جلة العلماء واستمرار طريقتهم
على الباطل واعظم من ذلك تعريض ائمة الهدى عم على الضلال في هذه المدة الطويلة وفي لزوم ذلك
دليل على بطلان هذه الدعوى وحاصل الثاني ما تقدمت الاشارة اليه في الثالث من ادلة التفريع من
ان ما دل على وجوب الامتثال عام واقصى ما يتخيل في التخصيص خروج من لا يفهم الخطابات فيجب عليه
التقليد ولو في خلاف ما يظهر له من الامر والنهي اما العارف بوضع المفردات ودلالة التراكيب فلا
ريب انه ما يفهم الخطابات فيجب عليه الامتثال بحسب ما يعقل ولو كان على خلاف ما يذهب اليه المجتهد
المطلق اذ هو مخاطب فلا يجوز له التخلف والتعلل باني لا اعرف هذا الفن فلعلي لا افهم وهو يرى
بيانه ان يفهم وهل هو الا كالعبد الذي ترد عليه الاوامر والنواهي من مولاه والامر بالطاعة و
التحذير من المعصية فيترك الامتثال مع فهمه لما يرد عليه متعللا بتجويز عدم الفهم لعدم المعرفة
بذلك العلم افتراه يعذر قوله الاول ما يتعلق بتحقيق معاني الالفاظ مثل ان الحقيقة الشرعية
آه ولا وجه للاقتصار على الخلافيات فان استغناء المعاصرين من الوفاقيات من هذا القسم كالجمع
المحلى في العموم مثلا اظهر فكانت اولى بالذكر قوله اذا عرفت هذا فنقول ما كان من القسم الاول
الخ حاصل ما كتبه السيد الشارح ههنا على ما طوله وحكاه عن الشيخ الحر دعوى المساوات بين المقام
ما بين السماء والارض وقد مر في صدر الكتاب ما يغني عن الاطالة ام كيف يزعم انا مكلفون بما نفهم مع
جواز اختلاف العرف وخفاء القراين وعروض الاختلال بسبب التقطيع وكثرة التعارض وخفاء

كثير

كثير مما كان معروفا بين الشيعة منهم ههنا ترى السيد والشيخ كثيرا ما يحكيان اجماع الطائفة وانما
يريدون المتقدمين وترى الشهرة بين المتاخرين على خلافه وسلوم الخ التكليف انما هو بما اريد
في الخطابات منا لا لقاتها فلا اقل من التتبع والتفتيش عن المراد بالفحص عن العرف السابق
ووضع الهيئات ودلالة التراكيب ومفاهيم الالفاظ وقراين الاحوال وما يعقل الناس في حال
الامر ونحو ذلك ثم بعد ذلك يتعلق باصالة عدم التغيير والاخذ بما بيناه في الاطلاق فلا شك
ان هذا هو المراد وان من معرفة اللغة العربية مما مهدت الاصول بهذه مسائل الاصول اللفظ يحمل
على حقيقته ولا يصرف عنها الا بدليل اذا دار الامر بين المجاز والاشتراك فهو مجاز لاصالة عدم
الوضع او بين الاشتراك والنقل فهو مشترك لاصالة عدم الهجر المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدأ
الامر حقيقة في طلب الطبيعة دون الوحدة والتكرار على الاطلاق دون الفور النهي حقيقة في
التحريم لا يجتمع الامر والنهي على شيء واحد الامر بعد الحظر للاباحة الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به
هل الامر بالشيء نهي عن ضده الجمع المحلى للعموم الخاص يحكم على العام والمطلق على المقيد الكتاب
حجة ومرجح للسنة خبر الواحد حجة الاجماع حجة المفهوم حجة الى غير ذلك ما ترى ان المعرفة باللغة لا
تغني عن تعرف هذه الامور ولئن سلمنا ان العرف في فهم الخطاب لم يختلف وان هذه الالفاظ
تمدله بعد النظر ومراجعة العرف فانا نقول من مطلق الامر والنهي التحتيم والاطلاق وكذا سائر
اهل اللغات ومن المفرد المحلى الطبيعة ومن وقوع المخصص بعد التعدد رجوعه الى الاخير و هكذا
كما هو الظاهر ولا اقل من كون هذه الامور مما يبحث فيه فلا جرم يثبت الاختلاف في فهم الخطابات
بحسبها وجمعت وسميت بهذا الاسم ثم لا يبعد ان يكون من جملة الاسباب في تدوين هذا الفن انه
خالفنا لما مهدوا القواعد ودونوا الكتب وفرعوا الاحكام وبنوا على ذلك فهم الكتاب والسنة
واختلفت اصولهم باختلاف طرايقهم فللاشاعرة اصول وللمعتزلة اصول وللحنفية اصول وللشافعي
اصول وللشافعي في العتيق اصول وفي الجديد اصول وكثر علماؤهم وانتشروا في البلاد وملؤا البلاد
وفي ذلك ضلال العامة والنشو فان الناس اذا خرجت لنا الايات والروايات على ما هو في فهمهم لا
اصاب ذلك في نفسه موقعا عظيما وكان ذلك سببا لان تصدى اصحابنا شكر الله مساعيهم
الى تحرير القواعد وتنصيب الدلائل واحقاق الحق ودفع الشبهة وازهاق الباطل كلمة للعاشقاتا

على الشيعة في ايام الغيبة وحماية لهم من الضلال وهذا بخلاف ايام الظهور فانهم عم هم المرجع
واليهم المفزع قوله فان لما اشتبه علينا ان الامر بوجوبها في شيء لا يمكننا الحكم بوجوب شيء الخ ما
شككنا فلا اشكال في حليته من يستعلم الاحكام من الخطابات الشرعية وهي مشتملة على الاوامر والنواهي
والعام والخاص والمطلق منها والمقيد الى ان يعرف معنى الامر والنهي ومعرفة العام والخاص والمطلق من المقيد
ونحو ذلك والا فكيف يصنع المحمل لو جاء خبر الامر مطلقا مثلا على واحد من المعاني السبعة عشر التي
ورد مستعملا فيها من دون مرجح ام يحمل على الكل فيجمع بين المتنافيات ام يهمله فيلغي
خطاب الشارع والسيد الشارح يقول بعد ما ان لم يمكنك فافعل او اترك عملا بقولهم عم كل شيء مطلق
او احتط عملا بقوله عم احتط لدينك بما شئت او اترك عملا بقوله عم فارجه فتخير في العمل بين
التخيير والتلخيص والاخذ بما فيه الحايطة في الفعل والترك واني ان يتعرف معنى اللفظ في العرف
او ما ينهض للدلالة في خطاب وغيره ولم يلتفت الى ما جاء في وجوب الامتثال من الايات والروايات
قوله قلت ليس لشيء من هذه المباحث الخ اعترضه الشارح بان ليس في علم الاصول الا نقل الاقوال
المتفرقة والادلة المختلفة قلت من اقتصر على نقل الاقوال والحجج لم يبين المسئلة وانما البيان
باثباتها بالادلة كما هو الطريقة فمن ترك المطلوب مسلما ولسنا نوجب الاخذ بما ترجح بل نقول
لا بد من البحث في هذا فانظروا تم الحجة على نفي الحكم اما الاعراض مع شدة الحاجة فلذلك الاهمال
قوله عن كلا الوجهين يعني وجهي السؤال اذ لا يبعد الجواب عنهما في كل واحد من القسمين
قوله وكذا الحكم في بطلان الصلوة الخ هذه المسئلة وما بعدها لا تندرج في مسئلة تعلق الامر والنهي
بشيء واحد الا بعد ثبوت اقتضاء الامر والنهي عن ضده والا فليس في الضد ايضا الا الامر وانما
يجيء النهي باعتبار مضادته للكل الامر للاخر وكذا للحج انما يكون الضد مامورا به قوله او صحة
استيجار العبادة له في خدمة الخ يريد ان من في خدمة عباده فصحة ايجاد نفسه في مثلها يبتني
على تحقيق مسئلة اجتماع الامر والنهي من حيث انه مكلف في كل وقت بقضاء عبادة نفسه وذلك
يقتضي النهي عن ضدها فاذا آجر نفسه في مثلها وهو مضاد لها كان مامورا بها لكان الاجرة
منهيا عنه لمضادته لما في ذمته ولا يخفى ان عبارته عن هذا اديته هذا قوله او لو نقل الميت
على المشهور وذلك لان تغسيل الميت لما كان عند الاكثر باطلا اقتضى فساد العبادة وفسادها

قاض

قاض بوجوب الاعادة فرجعت هذه الى التي قبلها قوله على تقدير تقارب زمانهما بحيث لم تحصل البرائة
من الاول الخ يريد انها انما تندرج في مسئلة اجتماع الامر والنهي على تقدير اختلاف العقدين في الاطلاق
والتعيين اذا اوقع الثاني قبل الفراغ من الاول فانهما يجتمعان حينئذ فيما يقارن الباقي في الاول وذلك
لانه مامور به باعتبار العقد الثاني ومنهي عنه باعتبار مضادته لما بقي في ذمته من الاول ولا يخفى
ما في العبارة من السماجة قوله والاحتياج الى العلم بمثل هذه الفروع المذكورة مما لا يعتريه شك اي
باحكامها وذلك لكثرة وقوعها وعموم البلوى بها حتى لا يكاد يخلو منها في الغالب احد وحتى نقل
جماعة منع اقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد بلزوم بطلان عبادة اكثر الناس قوله انه لو في
هذه المسائل يعني الفروع التي مر ذكرها وكذا قوله بهذه المسائل وذلك لما مر من ظهور احتياج
الناس الى العلم باحكامها وهي مبنية عليه قطعا فلا بد من تحقيق حالها هل هو الصحة المبنية
على جواز اجتماع الامر والنهي او البطلان المبني على المنع فلا بد من تحقيق ذلك وهو المسئلة الاصولية
والاخبارية يقولون ما كان من هذه الفروع منصوصا حكمنا فيه بما نص عليه وما لم يرد فيه نص كالصلوة
في الدار المغصوبة تخيرنا فيه لقوله عم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي او تركنا الحكم او توقفنا
واحتطنا في العمل بارجاء في الارجاء والتوقف والاحتياط واما قوله لست ادري ما الذي دعى
القوم حتى صدهم عن النظر في حكم هذه المسئلة ونحوها من المسائل العامة البلوى فان قام الدليل
على جواز اجتماع الامر والنهي كما عليه العامة حكموا به وان قام على المنع كما عليه الاصحاب منعوا منه وان
لم يقم لهم ما يقنعهم على شيء منهما ردوا ذلك الى الاصل في الافعال من اباحة او حرمة او وقف بحسبما
قامت لهم الادلة هناك وهم يعلمون ان الصلوة في المثال مثلا مامور بها والكون في الدار المغصوبة
منهي عنه اقصى ما هنا انه لم يرد في هذه الصورة الخاصة خبر ليت شعري كيف يكون التفريع الذي
قالوا عليهم ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا الا ان يكون هذه الصلوة الخاصة منهيا
عنها لاندراجها تحت ما جاء في الكون في الدار المغصوبة من النواهي ليت شعري كيف استبطلوا الحكم
فيها بالتخيير بزعم اندراجها تحت قولهم عم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي اوليس كل نهي جاء في
هذا الكون متناولا لها انه كانوا لا يقنعون بالنهي حتى يكون خاصا فاخبار الاحتياط والتوقف
والارجاء وغير ذلك لم يرد فيها بخصوصها كانهم متى راوا الاصحاب نظروا في امر وبحثوا عنه و

استنهضوا له الادلة نفيا واثباتا نحث عليهم واستنكفوا منه واعرضوا عنه هذا مع ان المنع
من الاجتهاد منسوب الى الشيعة وكلام الفضل بن شاذان فيه معروف ما كنت او ترك احدا يخرج
في الاحكام الشرعية شانه بيعها الى النظر في صيغة الامر هل هي للوجوب او الندب او لمطلق الطلب
لعين ذلك وهو يراها تستعمل في كلام الشارع في هذه المعاني وغيرها مع علمه باشتمال ما جاء في
الاحكام عليها ثم يعرض عن ذلك ويأتي بكل ما باه الحكم او يكون الاهمال او الاحتياج ما فاعليهم لو نظر
فان قامت الادلة على احد الامور فذاك وان لم تقم وداوها تستعمل في الكل او في اثنين او ثلثه
او اكثر او اقل على حد سوا احكموا بالاشتراك وما كان ليعدوا هذين **قوله** والسر في عدم احتياج
القدماء الخ التحقيق ان الاكثر كان مما يعرف من خواص اهل العرف ولا يكاد يشتبه على احد منهم فلا
يحتاج الى البحث وذلك كدلالة صيغ الامر والنهي والعموم واطلاق الوصف وما يعرف من حال الامر
كباب المقدمة ومسئلة الضد وما يعرف من المقام كورود الامر عقيب الحظر وما يحكم به العقل كمنع اجتماع
الامر والنهي ومن ثم استقامت عليه طريقة الامامية على قديم الدهر ومنه ما استقامت عليه طريقتهم
كحمل اللفظ على حقيقته والاخذ باخبار العدول ورعا قبلوه فانه ما كان يرد دونه في خلده التوقف فيه
لبعد عهده عنه ومن ثم حكى الشيخ اجماع الطائفة على الاخذ به واعاير يحرج بالطائفة قدما الاصحاب وهو
الموافق للاعتبار وحكاية السيد على العكس متأولة كما مر في بابه ومنه ما اشكل عليهم امره فبحثوا
عنه لكن ما يشكل عليهم لا يحتاجون فيه الى استنهاض الامارات ويستبدون في بيانه وبين اظهرهم
جبال العلم وينابيع الحكم بل يرجعون بالسؤال اليهم وهذا كما في تعارض الاخبار فانه لما اشكل عليهم
لا يحتاجون حينئذ الى ذلك فسألوا عنه فجاءت الاجوبة في بيان وجه المخرج فتروى ولذلك بحثوا في بعض
المسائل فما كانوا ليعدوا التنازع المسائل علما مستقلا **قوله** واخو لم يخطر ببالهم الخ بعيد ان يكون
مثل هذه المسئلة على ما هي عليه في عموم البلوى وكثرة الورود لم يخطر ببال ذلك الجم الغفير من الحملة
واهل البيانات على تمادي الازمان وكان دعوى ظهور مسئلة اقتضاء الامر بالشيء النهي عن
ضده اولى والسؤال وقع عن بعض خصوصياتها ولم يصل الينا اقرب من دعوى عدم الخطور **قوله**
ان تخرج لم تدع الخ هذا دفع دخل ورد بالتزام عدم خطور بعض المسائل بالبال وذلك ناف تقدم
الاحكام عليها فاجاب بان اقصى ما ادعيناه توقف خروج تلك المسائل عليها وعدم خطور المسئلة

بالبال تاتى بعدم خطور الفرع اذ الخطور لخطرت ولم تدع توقف فهم الخطابات على هذه المسائل
ليلزم من عدم الخطور عدم الفهم **قوله** نعم من انكر التجزي الخ اقصى ما في انكار التجزي دعوى عدم اعتبار
ظن المتجزي وان اطلع على المدرك واحاط خبرا بما يتوقف عليه وذلك لا يستلزم ان لا يكون العلم
بشيء من الاحكام بدون هذه المسائل الاصولية اللهم الا على زعم من يدعي ان غير المطلق لا يغلب ظنه
على حكم لتجويز المخصص والمقيد والمعارض فتامل **قوله** وكلام الخ يشير بذلك الى ان من المسائل
ما لا اصل له فلذلك لم يحتاجوا الى البحث عنه ويبيان هذا القسم من المسائل وانت خبير بان عدم
وجوب الفحص على فرض حقيقته لا يقتضي عدم البحث منصوصا مع كثرة التخصيص والتقييد حتى قيل
الاكثرين الى الوجوب وكيف كان فلا بد من البحث فاما القول بالوجوب او العدم غير ان المتقدمين
يكفيهم في عدم الحاجة عدم الوجوب اذ ليس هنالك علم ليثبتوا فيه عدم الوجوب ويبينوا عليه
والتحقيق بناء على ما هو الحق من الوجوب كما مر في بابه ان العلماء المعاصرين لاهل بيت العصمة
كانوا اذا ورد عليهم الخبر فان كان فيما عندهم من قبل من محفوظاتهم وما اثبتوه في الاصول مخصص
او مقيد له او التقييد فلا ريب انهم ما كانوا ليأخذوا به الى جانبهم حتى يحصلوا او ينظروا فيما عندهم فان
كان والا اخذوا ظهر منه ما انا ادعوا ان يأخذوا او يثبتوا ما عندهم **قوله** او الكتب التي الاشتمال الخ
الوجه عدم الاكتفاء به للمحتاج ينظر في مواقعها من التنزيل ليعرفوا المقام ويراعوا سوق الكلام
فان القراين انما تلحظ من هنالك **قوله** ورد في الكليني الخ يشير الى ان الذي اشتملت عليه هذه
الاخبار مخالف لما اشتهر فيما بينهم حتى لم يختلف فيه اثنان فان مقتضى الاول ان ما جاء في الاحكام
الشرعية من فرايض وسنن ثلثا القران ومقتضى الثاني ما يزيد على الثلث حيث جعله ثلثا او ارباع
ونصفه ومقتضى الثالث ما يزيد على الثلثين فان من تتبع الخمسماية آية مع ثلثي القران او من نصفه
او ثلثه وهو يزيد على الالف ولعل القائل لم يرد بالتثليث والتربيع التقدير بل بيان ان الاخبار الاخر
ثلثا اخبار او ارباعه ثم التقسيم اعتباري فتارة يلاحظ ما نزل منهم وفي عدوهم امر واحدا فيجعل
قسما واخرى امورا فيجعل قسمين وكذا السنن والامثال والفرايض والاحكام قد يلحظ
كل بحياله فتكون اربعة وقد يلحظ الكل دفعة فيكون واحدا ولم يلحظ في الاولين ما قاصيص الامم السالفة
بل كان الغرض بيان ما يتعلق بهذه الشريعة وهذا الذي ذكرناه اولى من تنزيلها على ارادة البطون

والبطن البعيد **قوله** فان قلت الخ فنحو ما يقع في هذا الباب من سؤال وجواب مستقصى بما لا مزيد
عليه في الباب الثالث فعليك به فان فيه ما يشفي الغلة ويزيح العلة وكان محكم المقام هنا الصغا تفاقا
لما هنالك الذي بني عليه في الكلام على تخصيص القران بخبر الواحد هو الشك في حجية لتباع ما
يفهم من ظاهر القران وقد مضى الكلام عليه **قوله** الاول الخ حاصله ان المختص بهم ما اغلق التاويل
وبالجملة التفسير الذي هو بيان الكلام المشكل كما مر وهو ملايم لكل ما وقع في السؤال الا الخبر الاول
فانه عبر بالاستنطاق في الاطلاق والحق ان ما يقع فيه الكلام هو ما يحتاج الى الاستعلام **قوله** الثاني
الخ هذا انما يلايم الاول **قوله** الثالث الخ ربما قيل لا غرض الا على غرض يبطله ان اخبار الغرض متناوله
لما جاء في التفسير على ان اكثر ما جاء انما جاء في البطون ودفع السيالثم ان محل الايات الاحكام
من المتشابه وان الغرض انما هو على القطعي والظاهر والتحقيق ان محلها من القطعي والظاهر وربما
قيل ان مجال الاخذ به مع معاضدة الخبر لا يستلزم الجواز بدونه وفي ذلك ان ورود الخبر كالشاهد
له بخلاف المجرد هو هذا من قبح الخطا فان العرض لم يكن لتقديم الكتاب بل لتقديم الخبر ثم ما يصنع
بالخبرين المتعارضين واكثر ما جاءت اخبار الغرض فيهما **قوله** يسقط ما يتوهم من انه على تقدير
العلم الخ فكان بناء من افتتح هذا الباب وشيد اركانه ومنع من الاخذ بشيء من الكتاب بدون ان كان
نصا على الشيخ الحر وصاحب الفوائد من تلاهما على ان القران كله متشابه بالنسبة الينا بما حكي
عنهم من صاحب منبع الحيوة وهو غير متهم عليهم حتى حدث عن بعض مشايخنا ان قوله عز من قائل
قل هو الله احد محتاج في فهمه الى الحديث مع ان كلامهم صريح في ذلك متعاقبين بان التشابه كما يكون
في اصل اللغة كما في الاشتراك كذلك قد يعرض بغلبة الاستعمال فيما يخالف الظاهر من دون
قرينة حتى يصير ذلك طريقة للمستعمل فما اطلق ولم يعلم هل اراد به حقيقته جريا على القانون
في المحاورات او مجازه ولم ينصب قرينة جريا على عادته فكان متشابها قالوا والكتاب المجيد من
هذا القبيل لكثرة اطلاق العام فيه مع ارادة الخاص والمطلق مع ارادة المقيد والحقيقة مع ارادة
المجاز من دون نصب قرينة في شيء من ذلك وكثيرا ما يوجه فيه الخطاب الى شخص معين ويريد
غيره او هو مع غيره وهو وان كان عربيا لكنه نزل باصطلاح جديد وطريقة خاصة قالوا ولسنا
نقول بوضع جديد وقد عاكان في البعض كما في الحقايق الشرعية فانها اما ان تكون بوضع جديد

او مجازات لا تعرفها العرب بل ربما جاء فيه ما لا يعرف المراد منه اصلا ولا يعرف له معنى كالحروف
المقطعة في اوائل السور على انه تبارك وتعالى نص على تقسيمه الى محكم ومتشابه ولم يعرفنا ما المتشابه ولا كم هو
فنعلم الاشتباه ثم اوجب علينا الرجوع الى خلفائه وعرفنا ان فيه فقل بتفسيره وان ناخذ بالظن في كل
ذلك لا اصلا وقد اجبنا هنالك عن هذا كله وعن كل ما تعلقوا به ودمرنا عليه ولما كان قضية هذه
الدعوى عدم امكان العلم قال بعضهم وعلى تقديره تحقق العلم بالبعض فبقاء التكليف بالاخذ به واعتماد
عليه غير معلوم لاحتمال النسخ والتخصيص وهذا في اقبح التعلقات فان التكليف بان كان ثابتا فاحتمال
النسخ والتخصيص لا يرفعه وكيف يجوز الخروج من اليقين الى الشك بل الوهم وان كان غير ثابت
او ثبت وارتفع بما دل على المنع من الاخذ به بزعمهم فعدم التكليف معلوم لكن تعلقه باحتمال النسخ
والتخصيص في هذا الاول **قوله** واذا حصل التعارض الخ يريد بين ما دل على المنع وما دل على الرخص
المستلزم للاخذ وقوله على تقدير التكافؤ يشير الى ان المقام مقام ترجيح لا جمع وذلك لان ما دل على
الاخذ متواتر موافق للكتاب والاصل وما دل على المنع احاد مخالف للكتاب والاصل فكان الوجه
اطراحه وعدم الاحتفال بمكانه وبعد فرض التكافؤ والغض عن تلك الوجوه فاوجه ما يعقل في الجمع
بالاوجه سواء على فرض تخصيص ما جاء في المنع بالمتشابه **قوله** واما حديث التغيير فهو مما نفاه
الاكثر الخ بل حكي الاجماع على عدمه وبالجملة فالخلاف انما يعرف صريحا من علي بن ابراهيم في تفسيره وتبعه
على ذلك بعض متأخري المتأخرين تمسكا باخبار آحاد رواها المحدثون مطوية على غرها كما رووا اخبار
الجبر والتفويض وسهو النبي صلى الله عليه وآله ونقاء في شهر رمضان على الجنابة ونحو ذلك وناهيك في ذلك قول الصدوق
ابي جعفر في اعتقاداته اعتقادنا ان القران الذي انزل تعالى على نبيه صلى الله عليه وآله هو ما بين الدفتين وما
في ايدي الناس ليس باكثر من ذلك قال ومن نسب الينا انا نقول انه اكثر من ذلك فهو كاذب فهذا ابو
جعفر اعرف الناس بما عليه المحدثون وما استقامت عليه طريقة الامامية يقول ان من نسب الينا معاشر
الامامية القول بالنقيصة فهو كاذب وهذه حكاية اجماع ونقل سيرة وكلام السيد في ذلك معروف
وقال شيخنا ابو علي في مجمع البيان اما الزيادة فيه فمجمع على بطلانه واما النقصان فيه فقد روي عن جماعة
من اصحابنا وقوم من حشوية العامة ان في القران تغييرا او نقصانا والصحيح من مذهب اصحابنا خلافه
وهو الذي نصره المرتضى وقد استوفى الكلام فيه غاية الاستيفاء في جواب المسائل الطرابلسيات ثم

حكى بمسوله وغيره ثم اعترض على الكلام في هذه المسئلة الجم الغفير ومن تعرض ذهب الى عدم السقوط وقال الشيخ
الطائفة في التبيان واما الكلام في زيادته ونقصانه فمما لا يليق به لان الزيادة فيه مجمع على بطلانه والنقصان
منه فالظاهر ايضا من مذهب المسلمين خلافه وهو الاليق بالصحيح من مذهبنا وهو الذي نصره المرتضى
وهو الظاهر في الروايات غير انه رويت روايات كثيرة من جهة الخاصة والعامة بنقصان كثير من آي القرآن
ونقل شيء منه من موضع الى موضع طريقها الآحاد لا توجب علما فالاولى الاعراض عنها وترك التشاغل بها لانها
يمكن تاويلها فتراه كيف حكم بان عدم النقصان هو ظاهر الدين وطريقة المسلمين وانه هو المناسب
للصحيح من مذهب الامامية وطريقتهم وعدم اخذهم الا بما هو المعروف فيما بينهم وعدم التفاتهم
الى ما ندر وما عرض الاصحاب عن الاخذ به والبناء عليه ثم ذكر ان الذي جاء به انما هو اخبار الآحاد
التي هي عند الامامية بمكان من القياس لا يلتفت الى شيء منها مضافا الى معارضتها بما ظهر في الآحاد
المعمول بها حتى استوجب الاعراض عنها مع ان التبيان محل بيان مثل هذه المسئلة وصحة بعضها
بالاصطلاح المتاخر لا تنافي عدم صحتها بالتقسيم والاعراض الاصحاب عن الاخذ بها فكانت احادا
وعلى هذا الطريق يجري الاكثرون فاعرضوا عن هذه الاخبار غير مختلفين بمكانها وهو الذي
يجب فان المستفاد من تلك الاخبار هو ان جل التغيير بل كله على ما يظهر من جواب الزنديق انما كان
من جواب الزنديق انما كان في اسماء اهل البيت عم وفضائلهم واسماء اعدائهم ومثالبهم ومعلوم ان ابراز
ذلك كله الى الناس خارج عن قانون الحكمة مناقض لما استقامت عليه طريقة النبي عم في معاشرة القوم
والتخلق بهم حسبما ذكرنا هناك وان عدم تعرض امير المؤمنين واصحابه لذلك في الاحتجاج مع شيوع
عند الناس واشتهاره بينهم وهم يتعلقون بالاخبار والوقايع وما نزل فيها من الآيات مع عدم صلاحيتها
فيما يستحيل في مجاري العادات مع اشتمال بعضها على دعوى الزيادة ايضا مضافا الى ما قام على السلامة
في الادلة كاخبار العرض خصوصا النبوية بآيات الحفظ واخبار الثقلين وما جاء في ثواب قراءة كل سورة
والنهي عن القران بين سورتين في الفريضة وجوازه في النافلة وثواب ختم القرآن والنهي عن قراءته في اقل
قليلة وفي انه لا يجوز ان يختم القرآن في اقل في ثلثة فانها شواهد صدق قد مرا وورد عليها او عساه يرد وقد
تكلمنا عليه هناك مستقصى ولم يكن الا اخبار التمام محكمة واخبار النقص متشابهة وتلك موافقة للكتاب
الشهيد حيث دل على السلامة وهذه مخالفة فيجب ترجيح تلك والاعراض عن هذه لكفى لكنا مع هذا كله

تاولناها

تاولناها باجمل وجه يعقل فيها لمكان كثرتها ونزلنا كل قبيل منها على ما يناسبه ان الخبر وهم لما جمع
امير المؤمنين عم جاءهم به فانما كان للذب عن مناصبهم التي ابتزوها منه والستر على فضايحهم التي
عرفوها فيه فقد جاء انهم قالوا الرهانة فقال ان قبلتموه فاقبلوني معه فان فيه حقنا ووجوب طاعتنا
وقد قال عم اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي لن يفترقا حتى يردا على الحوض فقال
له الثاني لا حاجة لنا به خذه معك كي لا يفارقك ورد ذلك انهم فتحوه وجدوا فيه فضايح القوم واسماء
المنافقين واعداء الدين فاسروا النجوى ان فتحنا لكم بما فيه فضايح المهاجرين والانصار فردوه وابوا
ان يقبلوه وذلك لما اشتمل عليه من التفسير والتاويل وقد كانت عادة منهم ان يكتبوا التاويل مع
التنزيل لا ان ذلك كله كان في التنزيل بل ربما ادرجوا التفسير في القراءة بل ربما ادرجوا التفسير في القرآن
ويسمى هذا عند القراء بالمدرج وذلك كقراءة سعد بن ابي وقاص وله اخ او اخت من ام وابن عباس ليس
عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم في مواسم الحج وابن الزبير ولتكن منكم امة يدعون الى الخير يامرون
بالمعروف وينهون عن المنكر ويستعينون بالله على ما اصابهم قال عمر ما ادري اكانت قراءة ام فسر
عن الحسن انه كان يقرأ وان منكم الا واردها الورود الدخول وقد حكي في الاتقان من ابن الجزري ان الصحابة
كانوا يخلطون التفسير في القرآن ايضاحا وبيانا لانهم محققون لما تلقوه عن النبي عم قرآنا فهم آمنون
من الالتباس والذي يدل على ذلك ما مر في جواب الزنديق من قولهم ولقد جئتهم بالكتاب كملا مشتملا
على التاويل والتنزيل والمحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ وفي هذه ما اشتهر من ان الذي جاء به
كان مشتملا على جميع ما يحتاج اليه الناس حتى ارش الخدش واي غرض يدعوهم الى اسقاط ما يدل
على جميع الاحكام وساير العلوم بل هم اشد الناس حاجة الى ذلك المقامات التي ابتزوها مع انه قد جاء
في جواب الزنديق ايضا انهم اسقطوا ما كان عليهم وكذا الكلام فيما نطق به معظم تلك الاخبار من دعوى
ثبوت بعض الاسماء كاسم علي عم وال محمد عم كما في بلغ ما انزل اليك في علي عم وسيعلم الذين ظلموا آل محمد حقهم
او اسماء بعض المنافقين وما جاء في بعضها من قوله عم هكذا والله نزلت به جبرئيل عم على محمد صلى الله عليه واله
على النبي عم ادرجها مبينا عن امر الله عز وجل كما كان يصنع الصحابة وكذا الكلام فيما دل من الاخبار ان ما
في ايدي الناس ليس كما انزل ولو قرئ كما انزل لالفيتنا مسمين وكذا ما روي من ان ما عندهم على خلاف
ما عندهم وفي هذه ما عدا الادلة وجها من الوجوه التي نزل بها الكتاب واباح الله لنبيه عم ان يقرأ

بها وبغيرها المسماة بالاحرف السبعة واختلفت فيها اقاويل الناس حتى انتهت الى نيف وثلثين و
اقرب من ذلك ما جاء في كنتم خير امة انها خير ائمة وفي واجعلنا للمتقين اماما انها واجعل لنا من
المتقين اماما وفي بعض الظالم على يديه انها بعض الاول وفي يا ليتني لم اتخذ فلانا خليلا انها لم
اتخذ الثاني وكذا كل كناية هنالك ان هذا الوجه مما خص به اناس دون اناس وربما وقع
في القراءة اختلاف في بعض الحروف او الكلمات كطلع وطلح وعهن وصوف ودووا عن ابي بن كعب انه
كان يقرأ انظرونا نقتبس امهلونا اخرونا الى غير ذلك لكن يتوجه عليه ما مر عن ابي الحسن الرضا عم
انه قال كذبوا انما هو ولكن نزل من عند الواحد وان قلنا في بيانه ما قلنا وان الاعتقاد على خلاف ذلك
ايم كما ينطق به كلام الصدوق ره واما ما يدل منها على مجرد التحريف والتبديل فغني عن التكلف في
التاويل لقرب احتمال ارادة التحريف في المعنى حيث تاولوا الفاظه وحملوها على خلاف ما اريد بها وكفاك
شاهدا على ذلك قول ابي جعفر عم فيما كتب الى سعد الخير وكان من نبذهم الكتاب ان اقاموا حروفه
وحرفوا حدوده فهم يروونه ولا يرعونه والجهال يعجبهم حفظهم للرواية والعلماء يحزنهم تركهم للرعاية
وربما نزل الجميع على هذا حتى قوله عم مثل هكذا نزلت اي بهذا المعنى واما ما ندر مما تضمن دعوى
الاسقاط فيراد اسقاط ما جرت العادة بكتابته من التاويل وبالجملة ما اشتمل عليه كتاب علي عم مما
جمله عليهم هذا كله وربما كان فيها ما لا يحتمل شيئا من هذا كما روى العياشي من ان القرآن قد طرح منه
كثير ولم يزد فيه الا حروف قد اخطات بها الكتبة وتوهمها الرجال والكشي في انه نزل في القرآن سبعة
باسمائهم فمحت قريش ستة وتركوا ابا لهب الا ان يتناول الطرح والتغيير بتحريف المعنى والاعراض عما
جاء به جبرئيل من ارادة ربها في التلاوة ولما حال بين الناس وبين الكتاب الجامع لذلك كانوا هم
الذين طرحوا ونقصوا او انهم عثروا على ذلك في المصاحف التي جمعوا منها ونحن حرفوها وكان من
اجاب على الاطلاق بان الساقط كان من الاحاديث القدسية خلط في هذا الخبر ونحو هذا الوجه
ان لم يعرف عنه واما ما دل على الزيادة كما ولهذين نقل ينزل على ارادة التغيير او تحريف المعنى
كما تقدم ذلك في العرف فكانت طرق الناس في هذه الاخبار اربعة الاطراح والاخذ على ظاهرها
والتاويل بتحريف المعنى على الاطلاق وبان الساقط كان من القدسي على الاطلاق والذي سلكنا
خامس وحاصله المركب في هذين واما ما جاء في العام من الاخبار الدالة على السقوط ايضا وهي التي

عزت

عزت الحشويه منهم فتاولها الاكثر بانه من منسوخ التلاوة ومنهم من منع من هذا النوع من النسخ و
رد تلك الاخبار لكنها مستفيضة فيهم قوله وعلى تقدير التسليم الخ ان قلت المعروف عن ذلك انما هو
الاقتصار على تلاوة ما بين الدفتين كما في الخبرين الاولين مما روينا عن الكافي قلت كما روى ذلك
روى هذا ايضا ففي الاحتجاج في خبر طلحة قال لطلحة ارايت يا ابا الحسن اجبتني عما سالتك عنه فقال لم
عما كففت عن جوابك فاخبرني عما كتب عمر وعثمن اقرآن كله ام فيه ما ليس بقرآن قال طلحة بل قرآن كله
قال ان اخذتم بما فيه نجوتم من النار ودخلتم الجنة قوله بان يكون عنده في الاصول المصححة ما يجمعها
الخ فضيلة ذلك ان من كان عنده كتاب جامع وعرف مواقع الابواب منه كفاه ذلك في ثبوت الاجتهاد
المطلق ومقتضى ما اعتمده في منع التجزي وجواز الاعتماد على ظن المجتهد المطلق من عموم ما دل على المنع
في اللحق بالظن وانه لو لم يجز الاعتماد على ظن المجتهد المطلق لزم التكليف بما فوق الطاقة والاقل من
الحرج الشديد المنفي في الشريعة انه لا يكتفي الا بسبر الاخبار في كل باب باب ومراعات كل خبر في معناه
سنده وشهرته او ندرته والعمل به او الاعراض عنه ومعرفة نسبة كل خبر ادرج في باب الى سائر اخبار
ذلك الباب بل اخبار ذلك الكتاب بالعموم او الخصوص او الاطلاق او التقييد او البيان او التضاد او
نحو ذلك والعلم بمواقع الاجماع والشهرة ومحال الخلاف الى غير ذلك ومراعاة فهم الفقهاء وبالجملة بحيث
لا يبقى الا الترجيح والتطبيق على قواعد الاصول واستنباط الاحكام بل الجمع والترجيح والاستنباط
ويكون المدار على الاستنباط التي هو لما في ذلك كله من غلبة الظن واطمئنان النفس مع انتفاء الحرج
واي حرج فان يقول الشارع الاعتماد على الظن الحاصل في الثاني باول استنباط وانما الاعتماد على
الحاصل في الثاني او الثالث فاني حيث اهل الجزم في محاسباتهم لا يعتمدون على اول مرة فكيف يقتنعون
في دين الله بالاخبار عن الله جل ذكره بطريق الاستنباط باول المام وقد نهوا عن الظن بالظن والحكم
بغير العلم كلا حتى يستفرغ الوسع ويظهر العجز ولا يبقى في القوس منزع انه دين الله الذي يقول لحبيبه
ولو تقول علينا بعض الاقاويل وهذا مما يؤيد ما اخترناه من القول بالتجزي اللهم الا ان يدعى اجماع
على الاكتفاء بمجرد الاصل والعلم بمواقع الابواب بحيث يقتدر على الرجوع اليها عند عروض الحاجة
في كان ينبغي ما تقول لو ثبت ذلك لكنا اجمعنا على الاكتفاء بذلك وهو غير معلوم بل الظاهر من منكري
التجزي عدم الاكتفاء بمجرد وجود الاصل المذكور في هذا ايضا اجماع قوله ويتصور في حق المتجزي الخ الوجه

وجود الاصل
خصوصا الاستاد رحمه الله بالكتاب بالعلم بمواقع الابواب بحيث يقتدر على الرجوع اليها
ولم يكتف بالعلم
عند الحاجة الى
الاخبار

ببعض الابواب وفي اواخر الكتاب لا استدلال به قوله ووجه الحاجة اليه الخ جملة القول في ذلك ان التعارض في
اخبارنا قد تفشى حتى انه قلما يسلم منه باب من ابواب الفقه وحتى ان في الاخبار المتعارضة مثل الاتنصاص
بل كان ذلك من الشيخ اقتصارا ولو روعي في كل باب ما جاء في غيره مما يناسبه من سائر الابواب لظهر
ضعف ذلك وكفاك شاهدا على ذلك ان اخبار الماء القليل فانك لم تكن منها الا القليل ثم جاءت الاخبار
بتقديم خبر العدل على العدل والاورع مضافا الى ما اشار اليه المصنف من اشتهار بعض الرواة بالكذب
فترد روايته وان لم يكن لها معارض الا ان ينضم اليها ما يعضدها قوله لان احاديثنا كلها قطعية
الخ ما رايت كاليوم مثل هذا بالدعوى تقذفها المسامع ويكذبها الوجدان ثم يستنهض عليها
غير مكترث ما ليس منها في شيء ليت شعري اين هذه القرائن المتوفرة التي قادت مثله على تلك الدعوى الى
القطع بالصدور وان كان الراوي فاسقا او مخالفا وخفيت على مثل العلامة في مكانته وتقدمه
هب انه تيسر له ذلك في واحد من السلسلة فاني له بذلك في الباقين من دون حاجة الى تعرف احوال
الرواة اتراه يعلم الغيب ان هذا لعجيب ولئن قلنا بتمكنه من تعرف وثاقة جميع الرواة في كثير في
الاخبار من غير ان يتعرف احوالهم كما يزعم فاقصى ما يبلغ الوثاقة غلبة الظن واين هذا من القطع الذي
يدعيه كانه يحيل على الثقة الخطاء والنسيان عساه يريد بهذا النوع من التوثيق رواية الثقات
عنه وروايته عن الثقات واشتهار عمل الاصحاب بما يرويه ونحو ذلك واين هذا من الدلالة على
الوثاقة فضلا عن القطع بالصدور وكيف ومن الجائز ان يكون تناولهم لما تناولوه عن اعمالهم لا
لاقترانه بالقرائن الموجبة عندهم للاخذ قوله ومنها انها عاضد بعضها ببعض انت تعلم ان اقصى
ما يفيده تعاضد الخبر بمثل الاستفاضة غلبة الظن لكن بشرط عدم اعراض الاصحاب ورجلهم
والا لا يفيد شيئا فضلا عن ظن وليس هناك تعاضد ثم ما جاء في اسماء النبي ونعتها
ولم يقل الاصحاب بل كلهم الا انسانا يعرف بعينه ولا يقدح خروجه في اجماع ظنا او بعض ظن
بل ولم يوقعهم في شك مما هم عليه بلى الكليني انما تعاضدت الاخبار حيث لا معارض وتلقاها الاصحاب
بالقبول وعملوا عليها فهنا للاطمئنان وربما بلغ الى القطع بالواقع فضلا عن الصدور كما اذا
امكن تحصيل الاجماع حتى كشف عما عليه المعصوم قوله ومنها نقل العالم الخ لم نعهد احدا من اهل الجوامع
العظام فضلا عن غيرهم سيقل في جامعه الذي الفه للهداية اصلا من الاصول ليكون ذلك قرينة على

القطع

القطع بصدور جميع ما في ذلك الاصل عن المعصوم اللهم الا ان يريد النقل منه ومع ذلك فيضعف الظن
ثم اقصى ما في نقل الاصل بعينه او الرواية غلبة ظن الناقل بالصدور وما يطمئن اليه نفسه ثم اين هذا
في الدلالة على قطعه بذلك ثم اين هو من الدلالة على قطعنا نحن بالصدور لكان نقله كلا ليس
هناك الا الظن سيما النقل من الاصل فانه لا يدل على الحكم بصحة جميع ما في ذلك الاصل قوله
ومنها تمسكه باحاديث ذلك الاصل او تلك الرواية ما الفرق بين هذه والتي قبلها الا ان الاستدلال
هنالك كان بمجرد نقل الثقة للاصل او الرواية في كتابه الذي الفه للهداية فلولا انه قاطع بالصدور
لكان تغريرا وهذا بخلاف ما هنا فان الاستدلال حيث انما هو بتمسك الثقة باخبار الاصل او با
لرواية والعمل والاستدلال بها في اثبات الاحكام فلولا انه قاطع بصدورها لما اعتمد عليها وهذه كا
للتي قبلها اقصاها غلبة ظنه لا قطعه فضلا عن قطعنا قوله ومنها ان يكون رواية احد اصحاب الاجماع
الخ انت تعلم ان اقصى ما في رواية من اجمعت له العصابة سلامة ما بينه وبين المعصوم فمن لنا بسلامة
ما بيننا وبينه ثم غاية ما هناك غلبة الظن بالصدور فمن لنا بالقطع ومثل هذه التي بعدها اللهم الا ان
يريد بالراوي صاحب الاصل بل هو الظاهر ووجود تلك الاصول عند المشايخ الثلثة بطريق التواتر
غير عزيز فلا يحتاج الى مراعات ما بين المشايخ الثلثة وبينهم ونحن والمشايخ اذا نقلوا عنهم فالغالب
النقل بواسطة والا كان ارسالا او قطعا وكيف كان فبلوغ الاصل اليهم بطريق القطع غير معلوم فليس
هنا لنا الا الظن قوله ومنها وجوده في احد كتابي الشيخ الخ اقصى ما في شهادة كل الحكم بصحة ما في
كتابه فلا اجتماع اللهم الا فيما اتفقوا في روايته واقصى ما في الشهادة بالصحة غلبة ظنه بصدورها
واطمئنان نفسه لا قطعه واين هذا من قطعنا بالصدور ولكان شهادته وستعرف انشاء الله انا
ما اذا ارادوا بالصحة عند تعرض المصنف للجواب ثم لا نعرف اصولا مجمعا على صحتها والقطع بصدور جميع
ما فيها عن المعصوم بل اقصى ما هنالك ان الاصول القديمة كان مدار الاصحاب على الاخذ بها في الجملة
والتناول منها والاعتماد عليها كما ان مدار المتاخرين واعتمادهم اليوم منها على الجوامع العظام ثم
ظاهره الحكم بصحة جميع ما في كتبهم وان اعرضوا عنه وحكموا برده كما استفاض في التهذيبين وكثر
في الفقيه وهنا كما قال في باب ما يجب وهو من اغلاط الخطاء يعرض عنه ويرده ويحكم
بضعفه وتكذيب راويه وانت تقول انه صحيح قطعي واما اعرض هنا لانه وجد ما هو اصح منه كل ذلك

لان قال لا اورد في هذا الكتاب الا ما احكم بصحته مع انه قال ايضا الا ما افتي به فعلم ان الذي حكم بصحته
انما هو آخذ به لا كل ما اورده ولو للتنبيه على رده اما الاجماع على صحة جميع ما في تلك الاصول فشيء
لا نعرفه بل ولا على جميع ما في الجوامع العظام المنتقات منها ولذلك تراهم يأخذ المتاخر كالصدوق
الشيخ بكل ما جمع المتقدم بل علم بجميع ما روى من الحيلة فطريقة الاصحاب قديما وحديثا مستقيمة على
الانتقاد والرد فكان الاجماع على العكس ولم تزل دعاويه هكذا واقتحم دعوى صحة الاصول والقطع
بصدور جميع ما فيها وقد ورد في كثير من احاديثنا الغش بل القدح والمنام من الائمة والمشايخ الاعلام
ما لا يخفى على من له ادنى مسكة باحوال الرجال كما جاء في كثير في الاخبار تكذيب جماعة ولعنهم كما قال جماعة
من اجلاء المشايخ في وهب بن وهب القرشي ومحمد بن موسى الهمداني محمد البلوي ومحمد
بن علي الصيرفي ويونس بن ظبيان ومحمد بن سنان وغيرهم انهم ممن يضعون الاخبار وهم اصحاب اصول
وقال في علي بن حمزة انه كذاب وفي الحسن بن صالح ابن حي ان العمل بما يختص به متروك وقال الصدوق
في السكوني لا افتي بما ينفرد به مع ان الشيخ ذكر في العدة انه ممن عمل الطائفة برواياته وهكذا قال
من كثرة ثقاتهم لم عنه وكما يقولون في بعضهم انه ليس بذلك الثقة وفي آخر ان حديثه ليس بذلك
النقي وفي بعض ان حديثه يعرف وينكر الى غير ذلك كقولهم الغالب في حديثه السلامة او لا يعمل بما انفرد
به او يجوز ان يخرج حديثه للشهادة ونحو ذلك وما ذاك الا اضطربت في شانه الاخبار فكثيرا ما حكم الاصحاب
بوضع بعض الاصول واجتنابهم لما فيها من خفي وما ذاك الا لحجية تاليف الاصل وهو المجروح
من الجهالة ولو كان علم الرجال مستغنى عنه كما زعم لكان اشد الناس استغناء عنه المتقدمون الاقدم
فالاقدم لمكان القرب وظهور القرائن مع انا وجدنا تاريخهم متوفرة على تاليفه ومراعاته حق
الفقه في الغيبة الصغرى بل في ايام الظهور فقد الف العياشي والكشي والكليني وجده
ومن بعد هؤلاء مثل الشيخ والنجاشي وما زال الناس يتواجدون عليه الى يومنا هذا ينظر لهذا ما خفي
على ذاك وبالعكس لما كان الجرح والتعديل انما هو بالقرائن وهي مما تظهر وتخفى بحسب مراعاة ما جاء
فيهم من الاخبار والذواتي العلماء ثم ان اراد بالقطع الذي ادعاه القطع بالحكم في الواقع كان الخطب في شيء بلى
اللهم انكر ان كثيرا منها كان بمكانه من الاعتبار كاصول الاجلاء وان فيها ما عرض على المعصوم وان
كثيرا من اخبارنا معلوم الصدور اما بالتواتر او بقيام القرائن بل ربما بلغت بنا الى الواقع كما مر وان اكثرها

ما يقلب

ما يقلب بها الظن ويطمئن به النفس بل ربما غلب الظن بالصدور ومع القطع يجب الفتوى الواقع لمكان
التقية وان هنا يختلف بحسب المتقدم والمتاخر وطول الباع وقصره فربما قطع المتقدمون بصدور
الاكثر وهذا الذي اراده السيد المرتضى بقوله في المسائل التبانيات على ما حكي في المعالم ان اكثر اخبارنا
المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها
فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الاحاد فان قلنا ولنا
القطع في كلامه بالعلم العرفي واطمئنان النفس كما هو الظاهر لعده في الامارات ما لا يفيد الا الظن لكن وافقه
ظاهر الكتاب كان اوسع ما قلنا ويكون وجه جمع بينه وبين الشيخ في العمل بالاخبار بعكس جمع المعالم على ما حققناه
في محله فقد وقع في كلام الشيخ وغيره ما يدل على ان الامامية على العمل بما في كتب اصحابنا وان اختلف الاخذ بحسب
الترجيح والانتقاد لكن السيد مع وضع هذا كله لا يزال يرد الاخبار ويقول انها اخبار آحاد لا توجب علما
ولا عملا وطريقته في ذلك معروفة وكذلك الشيخ وهو ممن يأخذ بخبر الواحد كثيرا ما يرد الخبر ويقول انه خبر
آحاد بل الصدوق وغيره من المحدثين وبالجملة ليس هنا احد يعمل بجميع اخبارنا فضلا عن دعوى
القطع بالصدور وسترى في ذلك عيانا ثم الظاهر انهم انما يريدون بشهادتهم على صحة ما في كتبهم
غير ذلك مما يقابل الضعف وبالجملة ما يقضي بالقبول واطمئنان النفس لا القطع بالصدور كما ستعرف
كذلك منها قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن هؤلاء ومعلوم انهم لا يريدون على القطع قوله
اني لا اورد في هذا الكتاب الا ما افتي به واحكم بصحته وهو حجة بيني وبين ربي وقد عرفت ان الصدوق
وغيره لا يريد بالصحيح قطعي الصدور وكيف يدعي على الصدوق انه يقول لا اورد في كتابي هذا الا
ما اقطع بصدوره عن المعصوم وهو يقول في اول كتابه كالمستدل على الحكم بالصحة وجميع ما فيه مستخرج
من كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع ثم عد في الكتب المشهورة نوادر الحكمة لمحمد بن احمد بن يحيى
ومحمد بن يحيى وان كان من الاجلاء وكتابه هذا مشهور من شاهير الكتب ليسمى بدبة شبيب لاشتماله على
كل ما يحتاج اليه الا انهم مع ذلك قد طعنوا عليه بانه كان لا يبالي عمن اخذ وانه كان يروي عن الضعفاء
والمراسيل واستثنى عليه شيخ الصدوق وعارة ابن الوليد رجالا كان يأخذ عنهم وظاهر ان من كان هذه
المكانة لا يبلغ الخبر بمجرد اشتماله عليه الى القطع بالصدور ومن ذلك كتاب الرحمة لسعيد بن عبد الله
وقد روى في العيون عن محمد بن عبد الله المسمعي رواية ثم قال كان شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد

ان القميين بدل

فيتوى الراس فى محمد بن عبد الله المسمعى راوى هذا الحديث وانما اخرجت هذا الخبر فى هذا الكتاب لانه كان فى
كتاب الرحمة وقد قراته عليه فلم ينكره ورواه لى فترك به محمد داية ابن الوليد يبلغ به الى القطع كما ابلغه
اقصاه غلبة الظن والاعتماد وعدم جملة ذلك رسالة ابيه وهى فتاوى والى من بابه الصدوق بالصحة
القطع وهو يقول كلما لم يحكم به الوليد بصحته فهو عندنا غير صحيح انه يقول كلما لم يقطع ابن الوليد
بصدوره فهو عندنا غير مقطوع بصدوره قوله فالحديث يعقوب الى قوله ان كلا من صح الخبر يحمل
الشاهد بما تضمنه من ان الترجيح من البعد انما هو الصدق بها لا تكون الا بالمقطوع وترجيح المتنع عليه ظاهر
فانها كما تكون بالمقطوع تكون بما تطمئن به النفس من الاخبار ولو استشهد بقوله وارجوا ان يكون من
حيث ان الذى نحى اه ان يكون بالاثار الصحيحة والجواب انه لا يريد بالصحيح الا ما غلب به الظن
والطمانينة النفس اما الرواية العدل او لتلقى الاصحاب بالقبول او لاقترانه ببعض القرائن وان لم يبلغ
الى القطع فان قلت كيف يريد بالصحيح ذلك وهو يقول فى الشرط ان الله تعالى استعبد خلقه بان
يؤدوا جميع فرائضه بعلم ويقين وبصيرة الخ قلت انما يريد بذلك حقية الدين وصحة الطريقة
بدليل استشهاده بقولهم من اخذ دينه من افواه الرجال ردته الرجال ومن اخذه من الكتاب والسنة لم يزل
القرآن لم يبلغ من الفتن ولا ريب انه لا يكفى فيها الا العلم واليقين وليس يريد انه يجب العلم واليقين
فى خصوص كل حكم كيف وهو يعتمد فى الاخذ فيما اختلف مما كان له شاهد من الكتاب ثم بما اشار
من باب التسليم والتى وقعا اكثر فى كتابه من الرواية عن غير المعصوم وقوله نحو لا نعرف من جميع ذلك الا اقله
يريد قليلا فيما اختلف به الرواية ما يوافق الكتاب او فيما لعله لعامة او يكون مجمعا عليه بل الغالب
خلوها من ذلك كله اما الاول فظاهر وكذا الثالث واما الثانى فلكثرة اختلاف مذاهب العامة ثم قوله
ثم ظاهر قوله ولا نجد شيئا احوط ولا اوسع الخ جواز الاخذ بما شاء من باب التسليم كما عليه الاخبارية
وقد يختص بجواز ذلك بما فيه الا قليل كما هو التحقيق ويؤيده حكمه بكون الاخذ بما شاء من باب التسليم
احوط اذ الاحتياط مع تجويز موافقة الكتاب او شهرة الاجماع ثم يتم ذلك فى خلاف العامة وقت
الاختلاف لكن يتنوع قوله تزيد علم ذلك كله الى العالم قوله وقال الشيخ الطوسى الخ نقل الشيخ هنا
هذا واعلم ان الاخبار على ضربين متواتر وغير متواتر فالمتواتر ما اوجب العلم فما هذا سبيله يجب العمل
به من غير توقع شى ينضاف اليه ولا امر يقوى به ولا يرجح به على غيره وما يجرى هذا المجرى لا يقع

المتعارض

التعارض ولا التضاد فى اخبار النبى ص والائمة ع وما ليس بمتواتر على ضربين فضرب منه يوجب العلم ايضا وهو
كل خبر يقترن اليه قرينة توجب العلم وما يجرى هذا المجرى يجب ايضا العمل به وهو ملحق بالقسم الاول و
القرائن اشياء كثيرة منها ان تكون مطابقة لادلة العقل ومقتضاه ومنها ان تكون مطابقة للقرآن
اما الظاهر او عمومه او دليل خطابه او فحواه وكل هذه القرائن توجب العلم وتخرج الخبر من خبر الاحاد و
تدخله فى باب المعلوم ومنها ان تكون مطابقة للسنة المقطوع بها اما صريحا او دليلا او فحوى او عموما
ومنها ان تكون مطابقة لما اجمع المسلمون عليه ومنها ان تكون مطابقة لما اجمعت عليه الفرقة المحقة فان
جميع هذه القرائن تخرج الخبر من خبر الاحاد وتدخله فى باب المعلوم وتوجب العمل به واما القسم الآخر
فهو كل خبر لا يكون متواترا ويتعرى من واحد من هذه القرائن فان ذلك خبر واحد ويجوز العمل به على
شروط فاذا كان خبر لا يعارضه خبر آخر فان ذلك يجب العمل به لانه من الباب الذى عليه الاجماع فى النقل
الا ان يعرف فتاويهم بخلافه فيترك لاجلها العمل به وان كان هناك ما يعارضه فينبغى ان ينظر فى
المتعارضين فيعمل على اعدل الرواة فى الطريقين وان كانا سواء فى العدالة عمل على اكثر الرواة عددا
ان كانا متساويين فى العدالة والعدد وهما عاريان من جميع القرائن التى ذكرناها نظر فان كان متى
عمل باحد الخبرين امكن العمل بالآخر فى بعض الوجوه وضرب من التاويل كان العمل به اولى من العمل بالآخر الذى
يحتاج مع العمل به الى طرح الخبر الآخر لانه يكون العامل به عاملا بالخبرين معا واذا كان الخبران يمكن العمل
بكل واحد منهما وحمل الآخر على بعض الوجوه من التاويل وكان لاحد التاويلين خبر يعضده او يشهد به
على بعض الوجوه صريحا او تلويحا لفظا او دليلا وكان الآخر عاريا من ذلك كان
العمل به اولى من العمل بما لا يشهد له شى من الاخبار واذا لم يشهد لاحد التاويلين خبر آخر وكان متحاذيا كان
كان العامل مخيرا فى العمل بايهما شاء واذا لم يمكن العمل بواحد من الخبرين الا بعد طرح الآخر جملة لتضادهما
وبعد التاويل بينهما كان العامل ايضا مخيرا فى العمل بايهما شاء من جهة التسليم ولا يكون العامل بهما
على هذا الوجه اذا اختلفا وعمل كل واحد منهما على خلاف ما عمل عليه الآخر مخطئا ولا متجاوزا حد الصواب
اذ روى عنهم ع انهم قالوا اذا ورد عليكم حديثان ولا تجدون ما ترجحون به احدهما على الآخر مما ذكرنا
كنتم مخيرين فى العمل بهما ولانه اذا ورد الخبران المتعارضان وليس بين الطائفة اجماع على صحة احد
الخبرين ولا على ابطال الآخر فكانه اجماع على صحة الخبرين واذا كان اجماعا على صحتهما كان العمل بهما جائزا سائغا

ثم قال وانت اذا تذكرت الى آخر ما حكى الملم فليت شعرى اين موقع الاستشهاد من هذا الكلام على الحكم بصحة
احاديث كتبهم والقطع بصدورها عن المعصوم وهو قد قسمها الى خمسة اصناف وعمل على الكل واوقع
الاحاد المتعارضة وحكم فيها بوجوب العمل برواية الاعدل ثم بما كان رواته اكثر ثم بما عمل به امكن العمل
بالآخر ولو على بعض الوجوه وضرب من التاويل ثم بما يعضده خبر آخر ولو على بعض الوجوه ولو تلويحا ثم
بهما معا على التخيير ومعلوم ان كون راوى الخبرين اعدل مع عدالة الآخر او كون راوى احدهما اكثر
او امكان العمل بالآخر او تعاضد الخبرين او تساويهما فى التجرد عن القرائن وعن جميع ما ذكر لا يقتضى
القطع بالصدور وحكم بكون المتساويين الذين لم تجمع الطائفة على صحة احدهما ولا على بطلان الآخر
فكانه اجمع على صحتهما لا يقتضى القطع بصدورهما اذ اقصى ما يراد من الاجماع على الصحة هنا عدم
العثور على من ردهما او ورد احدهما بل هم بين راو وساكت ومعلوم ان مجرد ذلك لا يوجب القطع بصدورهما
وانما قال فكانه اجماع على صحة الخبرين لان الاجماع على عدم ردهما على فرضه بل على رد ما
لا يقتضى الاجماع على صحتهما وان اقتضى صحته عندنا ومثل هذا الاحاد المجرد عن القرائن التى لم يرد
له معارض فان عدم وروده مما لا يقتضى بناؤها على القطع بصدوره وقوله لانه من الباب الذى عليه
الاجماع فى النقل انما يريد به عدم وجود الرادله بل هم بين راو وساكت فكان اجماعا سكوتيا
على النقل ومع ثم حكم بالاجماع ههنا دخيل فيه بالتنزيل لان الاجماع المدعى هنا انما هو على النقل
والمدعى هناك على الصحة هذا اقصى ما يمكن ان يتخيل فى تنزيل دعوى الاجماع وفيه ان من شرط
السكوتى على القول به اطلاع الساكتين على الحكم وليس كل الاصحاب او اصحاب الاصول مطلعين على
جميع الاصول وكيف كان فاقصى ما يفيد غلبة الظن واما المراد من المطابقة لما يقطع بارادته
كظاهر الكتاب او السنة المقطوع بها من عموم او فحوى او نحو ذلك لا تستلزم القطع بالصدور اذ من
الجائز ان يكون الصادر هو المخالف فيكون مبينا ودليلا على الارادة خلاف الظاهر وانما اقصاه غلبة
الظن واطمئنان النفس وكذلك المطابقة لدليل العقل ومقتضاه ان اريد به الاصول كاصل البراءة
واصل الاباحة والملازمات ككتاب المقدمة واقتضاء الامر بالشى النهى عن ضده وذلك كان يجئ
الخبر دالا على وجوب مقدمة ما وجب بالقاطع او على النهى عن ضد ما دل القاطع على الامر به وقد
نص الشيخ فى العدة على ذلك فانه بعد ان ذكر ان القرائن التى تدل على صحة متضمن الخبر التى لا توجب

العلم

العلم ارجحها المطابقة لدليل العقل وهو اصل الاباحة او الحضر او الوقف على الخلاف ومن موافقة الكتاب
باقسامه والسنة كذلك والاجماع قال ما نصه وهذه القرائن كلها تدل على صحة متضمن اخبار الاحاد
ولا تدل على صحتها انفسها لما بيناه من جواز ان تكون الاخبار مصنوعة وان وافقت هذه الادلة بل
المطابقة لما يقطع بثبوت حكمه فى الواقع كنص الكتاب والسنة والاجماع وحكم العقل الذى لا مرية فيه كقبح
الظلم والعدوان لا يستلزم القطع بالصدور ايضا فانه كما يجوز كذب المخالف وتوهمه كذلك يجوز كذب
الموافق وتوهمه بل هذا اقرب الى الوهم لكن هذا لا يقدح فى القطع بمضمونه فانه دعوى القطع بالصدور
ايضا فانه كما يجوز كذب المخالف وتوهمه ولم يبق بعد هذا الا المتواتر فانه مقطوع بصدوره وان لم يقطع
بمضمونه فانه دعوى القطع بصدور الجميع او بصحة مضمونها وقد بان لك ما فى كلام المص والمنا قشة
بان حكم الشيخ بالصحة بعد فرضه لا يستلزم الصحة عندنا لا تتوجه على المص لان غرضه مجرد نقل ما يدل
من كلام الشيخ على الصحة وانما تتوجه على صاحب الفوائد ثم فى كلام الشيخ قده مواقع للنظر الاول حكمه بان المتواتر
عن الائمة ع لا يقع فيه التعارض والتضاد ومعلوم ان كلا جوزنا التقية لا يمتنع فيه ذلك بل يجى فان يتعارض
المتواتران ويكون الحق فى خلافهما الثانى انه ان اراد بالعلم القطع بالحكم فى الواقع كما هو الظاهر بل كاد ان يكون صريحا
توجه ان المتواتر لا يستلزم ذلك الا ان يكون نصا وكذلك المقرون بها الا ان يكون مطابقا لما يقطع بحكمه كالنص
والاجماع وان اراد به القطع بالصدور فقد عرفت ان مطابقة الظاهر لا تستلزم ذلك بل ولا النص والاجماع
الثالث ان مجرد المتواتر بناء على ما ذكرنا من جواز وقوع التعارض فيه لا يوجب العمل بل يجرى فيها ما يجرى فى الاحاد
فى الترجيح وكذا ما شابهها على حكم المتواتر فى هذا وفى الاول مجاء فى الاخذ بالمتاخر اذا المفروض صدورهما معا
الرابع حكمه بان ما لا معارض له من المجرد مجمع على نقله ومعلوم ان مجرد عدم وجود المعارض لا يستلزم الاجماع على
نقله ومعلوم ان مجرد عدم وجود المعارض لا يستلزم الاجماع على نقله فكم من خبر لا معارض له لم يروه الكل الا
ان ينزل على ارادة عدم الضغو بالراد كما ينزل المتساويين منزلة المجمع على صحتهما كما عرفت قوله
وجعل الاقسام كلها قطعية الا الاخير وهو ما اشار اليه بقوله او لم يكن كذلك بعد ما اجمعت الطائفة على
صحة احدهما او بطلان الآخر فانه لم يتعرض لحكمه وقد عرفت انه ليس فى كلامه ما يدل على الحكم بكون تلك الاقسام
كلها قطعية وانما تضمن كلامه ايجاب العمل بها اجمع وهو لا يستلزم القطع بصدورها وايجاب العلم بالحكم
بالاولين وقد عرفت ان الاول لا يستلزم ذلك وان ما يستلزمه من الثانى انما هو المطابق للنص او الاجماع

او حكم العقل البات قوله واما الثالث الخ فقد عرفت انه ليس في قوله لا منع الجماع الذي عليه الاجماع الخ ما ينفي
الحكم بكون هذا القسم قطعي الصدور وان مراده بيان عدم العثور على الراد قوله واما الرابع الى قوله
فادعى الاجماع على صحة هذا القسم ان المتعارضين اللذين لم تجمع الطائفة على صحة احدهما او على بطلان الآخر
خمسة اقسام ما كان راوي احدهما اعدل وما كان رواته اكثر وما لو عمل باحدهما امكن العمل بالآخر وما كان
لاحدهما خبر يعضده والمتساويان وما حكم بانهما بمنزلة المجمع على صحتهما انما هما المتساويان لا جميع اقسام المتعارضين
كما ظن المص على انا عرفت ان التساوي لا يستلزم القطع بالصدور وان الشيخ ره انما اراد بكونهما بمنزلة
المجمع على صحتهما عدم العثور على من يحكم ببطلانهما او ببطلان احدهما ثم حكمه بان الخامس مما لا يكاد يوجد
ظاهر البطلان فان وجود الخبرين المتعارضين المجمع على صحة احدهما او بطلان الآخر غير عزيز في الفروع
الا صلية في اخبار الجبر والعدل والعصمة والعصيان وغير ذلك وقول الشيخ وانما ذكرت وجدت الاخبار
كلها لا تخلو من قسم من هذه الاقسام وقوله وجدت ما عملنا عليه الى قوله لا تخلو من واحد من هذه الاقسام يريد
بالاول ما يتناول كلا المتعارضين بجميع اقسامه لحكمه باشتمال هذه الاقسام على الاخبار كلها وبالثاني المعمول
به من المتعارضين كما لا يخفى قوله وقال في التهذيب بيبيت الخ ان اراد بالظاهر معناه اللغوي وهو ما يظهر بحسب
اللغة والقرائن الحالية او المقالية فيتناول النص والظاهر بالمعنى الاصطلاحي المنطوق والمفهوم الحقيقة
والمجاز وبالصريح المنطوق الصريح نصا او ظاهرا وبالفحوى مفهوم الموافقة وبالدليل مفهوم المخالفة المسمى
في الاصطلاح بدليل الخطاب وبالمعنى ابواب الملازمات التي قد ذكرها كاستلزام الامر بالشيء الامر بما لا يتم الا
به والنهي عن ضده وما يحصل من مجموع خطابين كالحصر بحسب بعضهم في عداد المنطوق الذي ليس بصريح
كما في آيتي الحمل والفصال وغير ذلك وبالاخبار المشهورة ما عدا المقطوع به من المتواتر والمقرون وهو ما
اشتهر بين الاصحاب روايته وان لم يروه الكل او الاكثر او ما اشتهر الاخذ به وان رواه البعض بل لا يبعد
تناوله لما روي في اصل مشهور فانه حكى في العدة الاجماع على العمل به وكيف يتوهم على الشيخ دعوى قطعية
الاخبار ولو كان كذلك لم يجهد نفسه في الاستدلال بحجية خبر الواحد تارة باجماع الطائفة على العمل بهذه
الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم الى ان قال حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء
لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف واصل مشهور وكان راويه ثقة لا
ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله وهذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي صلى الله عليه وآله ومن

بعده

بعده من الائمة عليهم السلام الى زمان الصادق عليه السلام الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه
الاخبار جائز لما اجمعوا على ذلك ولا انكروه لان اجماعهم لا يكون الا عن معصوم وتارة باختلاف الفرقة
المحقة الصادر من اختلاف الاخبار ومع عدم تقاطعهم فالعمدة ما يدل على جواز العمل بها ما ظهر من الفرقة
المحقة من الاختلاف الصادر عن العمل بها قال ووجدتها مختلفة في الاحكام في جميع ابواب الفقه من الطهارة
الى باب الديات مثل اختلافهم في العدد والرؤية في الصوم وان المتلفظ بثلث تطليقات هل تقع واحدة
ام لا واختلافهم في مقدار الماء الذي لا ينجسه شيء وفي استيناف الماء بمسح الرأس وفي اعتبار اقصى مدة النفاس
وفي عدد فصول الاذان وغير ذلك حتى انه باب من الفقه لا يسلم وقد ذكرت ما ورد عنهم من الاحاديث
المختلفة التي تختص الفقه في كتاب التهذيب والاستبصار ما يزيد على خمسة الاف حديث الى ان قال وقد وجدتهم
مع هذا الاختلاف العظيم لم يقطع احد منهم عصمة صاحبه ولم ينته الى تضليله وتفسيقه والبراءة من مخالفه
فلولا ان العمل بهذه الاخبار جائز لما جاز ذلك والحوى باستقامة طريقتهم على تمييز الرجال حيث قال وما
على ايضا على صحة ما ذهبنا اليه انا وجدنا الطائفة المحقة ميزت الرجال الناقلة لهذه الاخبار فوثقت الثقات
منهم وضعفت الضعفاء وفرقوا بين من يعتمد على حديثه ومن لا يعتمد وقالوا فلان كذاب وفلان مخالف
في المذهب وفلان واقفي وفلان فطحي وغير ذلك من الطعون واستثنوا الرجال من جملة ما رووه من التصانيف في
مهارتهم حتى ان واحدا منهم اذا انكر حديثا نظر في اسناده وضعفه براويه هذه عادتهم على قديم الوقت وحديثه
لا تنخرم وكفاك هيهنا منبها على ان المشهور غير المقطوع ذكره في مقابلته فانه صريح في مغايرته ولو كان
عند الشيخ قسما منه كما ظن المص لعطفه على المقرون به بل مقتضى قوله ثم اذكر بعد ذلك الخ انه ذكره للمشهور في
كل مسئلة مسئلة ليس للاستدلال بل تأييد وتأكيد وكيف كان فليس في هذا الكلام ما يدل على الحكم بان جميع ما
نقله الشيخ في كتبه من الاخبار قطعي الصدور وان هذا ما ادعاه صاحب الفوائد من احاديثنا كلها قطعية
الصدور وليس جميع ما يتأوله الشيخ او يطرحه من احاديثنا بل كثيرا ما يتأول هو خبرا او يرده وغيره ياخذ
به ويتأوله او يرده ما يخالف الفتوى كان حكم الشيخ وعمله بقياس الصحة الخبر سلمنا ولكن اين هذا من قطعنا بانا
اذا انا نقطع بمجرد ادعاء الثقة صحتها في كتابه والقطع بصدوره وقوله في ذلك من جملة ورواية ما جاء في تلك
الكتب وذلك المشتملة من احاديث اصحابنا المشهورة فان قلت انه لم تقتض الشهرة بالقطع فلا اقل في الصحة والفتوى
والمدعى انما كان شهادة المشايخ الثلثة على صحة ما في كتبهم وكان في ذلك مقنع للمص اذ كان غرضه التنبيه على

شهادة الشيخ على صحة ما في كتابيه من حيث لم يتنبه لها صاحب الفوائد فانه انما تعلق في ذلك باحكامه في
العدة فالذي ادعاه على دعوى القطع بالصدور حتى توجه عليه ما ذكرنا قلت السر في ذلك ان صاحب الفوائد
لم يرد بالصحة الا القطع بالصدور فقد جعل من طرق العلم بها وجود الخبر في احد الكتب الاربع محتجا بشهادة
اصحابها على صحة ما فيها قوله وذكر ايضا ان الشيخ كغيره الخ ليت شعري من اين بان الكتب القطعية الا خبار
ما هي من الاصول على الائمة عليهم السلام ككتاب الحلبي المعروض على الصادق عليه السلام وكتاب يونس وكتاب يوم وليلة والفضل
بن شاذان المعروضين على العسكري عليه السلام ام الكتب التي اشتهر بين السلف الوثوق بها والعمل عليها سواء
كان مؤلفها من الفرقة المحقة ككتاب الصلوة لحريز او من غيرها ككتاب القبلة للطاطري ام الاصول الاربع مائة
كما هو ظاهر قوله في اوائل الفصل بل لا زال ينادي بان احاديثنا كلها قطعية فان اراد الاولين فاصلهما
فاين يتمكن من جميع الاحكام في سائر الابواب وهل تلك الكتب الا في ابواب معدودة ككتاب حريز في باب
الصلوة وكتاب يونس في العمل اليوم والليلة وكتاب الطاطري في القبلة مع ان دعوى القطع في الاول لو تم
على تواتر تلك الكتب وفي الثاني ممنوعة وان اراد الاخير فدعوى القطع فيها مكابرة على الوجدان وكيف
وانه قد تعود فيها الغث والسمين وقد جاء في كثير من اصحابها الطعن واللعن ووقع بينهم من اجلاء المشايخ
الخفض والقدح واقصاه ان يكون راويه عدلا ثقة فتبلغ الرواية الى القطع يا سبحان الله كان هذا غفلة
على اغبياء يتلقونه منكرا ما يقول فيجعل يقوله كما شاء ثم في هذا الذي يدعي ان الشيخ وغيره من العلماء
باخذها مرضعيفه عنده كي يلزم تلفيق ما عمل بجزء الصحيح والضعيف فان اراد الضعيف ما عدا القطعي
فحيث جعله في مقابله الصحيح المفسر عنده بالقطعي منعنا تمكنهم من الاخذ في جميع الاحكام بالقطعي سلمنا
ولكن نمنع وجوب الاقتصار عليه لاستقامة طريقتهم على الاخذ باخبار الاحاد كما سمعت قوله ويمكن
الخ هذا وان كان قريبا في نفسه لكن يبعده ان ما حكي في الفوائد من كلام الاستبصار ثم قال اقول صريح كلام
رئيس الطائفة انه لا يجوز العمل بخبر لا يوجب القطع بما هو حكم الله في الواقع او حكم ورد عنهم عليهم السلام ويجوز
العمل بخبر يوجب القطع بورود الحكم عنهم وان لم يوجب القطع بما هو حكم الله في الواقع وهذا مع قول
الشيخ وانما ذكرت في هذه الجملة وجدت الاخبار كلها لا تخلو من قسم من هذه الاقسام ووجدت
ما عملنا عليه في هذا الكتاب ولما جاز ذلك في غيره من كتبنا في الفتاوى في الحلال والحرام لا يخلو من واحد
من هذه الاقسام يقتضي بنا وعلى فهمه الحكم بان الاخبار كلها قطعية كما زعم هو فكانت شهادة الشيخ
من

من شهادة

من شهادة الصدوق والكليني قوله حيث قال في بيان جواز العمل بخبر الواحد الى قوله فان هذا الكلام
يدل الخ اقصى ما يقتضيه كلام الشيخ اجماع الطائفة على العمل بهذه الاخبار في الجملة انهم مجمعون على ان
كونها اخبار احاد لا يمنع من العمل وان اختلفوا فواحد ياخذ بهذا ويرد ذاك والآخر بالعكس كما تقدم عنه من
قريب لا انهم مجمعون على العمل بالكل ولو سلم هذا في دعوى الاجماع على صحة الكل فضلا عن دعوى القطع بالصدور
قوله في الجواب مع ان حصول هذا العلم مطلقا ممنوع الخ حاصله منع حصول العلم بالوثاقة على الاطلاق بمعنى
التفصيل بنا سنده وفي الفاسق بجواز صدق غيره وان المسلم مع ذلك انما هو حصول الظن وهذا المنع
مكابرة فان كثيرا ما يحصل بسبب طول المعاشرة وشدة التبطن العلم القطعي باعتبار فعل وتركه طاعة
معصية كما نعرف الملكات بتكرر الآثار وباب العلوم العادية واسع فللنوع عادة ولكل قبيل واهل بلد
عادة ولاهل العرف عادة ولكل انسان عادة وشخص له عادة ويوجد ذلك كله مع رعاية الاحوال الا انه الا
بنحو العلم بمجموع الامور المذكورة مع عدم الرضى بالافتراء ورواية الحديث المشكل الذي يتضح
ان العلم باعتبار بعض الناس لمجموع هذه الامور وان كان ممكنا الا انه في الرواة غير ممكن لخصوص مع
عدم ملاحظة احوالهم في الرجال وكان الوجه في التعبير ان يقول مع الحصول هذا العلم ممنوع على الاطلاق
كما لا يخفى قوله اذ ظاهر ان خبرا يكون سلسلة سنده الخ تحقيق لم يمنع صاحب الفوائد ان هذا النوع في
القرينة يستعلم بحال جميع سلسلة السند ليحصل الاستناد بل اقصى ما ادعى ان القطع بالصدور يحصل
بهذه القرائن فربما حصل بواحدة وربما حصل بالاكثر والحق ان ظاهر الدعوى استقلال كل قرينة بحصول القطع
وكيف كان فالمانع لو فرض هذا النوع من القرينة يستظهر لا يحتاج الى الاستناد فكان الوجه جعل ما استنده
به مواخذة اخرى على دعوى الاستقلال لجواز الغلط والسهو مواخذة ثالثة قوله فلان تعاضد البعض
بالبعض لا يوجب الخ يريد ان التعاضد في حق ما لا يوجب القطع والا فقد يضم اليه ما يوجب القطع با
لواقع كما ان قد يضم ما يمنع في حصول القطع به بل الشك حسبما قدمنا قوله مع ان الاخبار الخ يريد ان
التعاضد ان افاد شيئا فانما يفيده مع عدم الاشتراك وهو فاقد قوله اذ ظاهر الكليني ره بل والصدوق
الشيخ لم يكونوا متمكنين الخ ظاهره بل صريح قوله ولو سلم الخ عدم التمكن على الاطلاق وهو مكابرة للقطع بتمكنهم
من القطع في كثير من الاحكام بل تمكننا على تأخرنا وتقاصر خطانا وقلة مساعينا كما في كل حكم نطقت به الاخبار
واستقامت عليه طريقة الاصحاب قوله بل علمهم ايراد الجميع الخ ظاهره بل صريح يريد ان على المحدث ذكر

الجميع ما يعتمد وما لا يعتمد مع ذكر رجال السند ليحصل التميز بينهما وانت خبير بانه مع امارات الرجال لا تكفي
في التميز بين المعتمد وغيره خصوصا في الاوايل فكم من خبر رواة الثقاة لا يعتمدونه وبالعكس وابن هنا
من العناية ودفع الحيرة انما هو الاعزاء بالجهل على ان المشاهد من حالهم ان ما لا يعتمدونه ينصون عليه
بالرد والوجه الرد بان اقصى مراتب التصحيح الثلاثة بما ثبت لديهم وقامت به الحجة وهو اعم من القطعي **قوله**
لانه منقول من طريق الاحاد تعويت الاخبار بانه قد اشتهر ان الطائفة اجمعت على تصحيح ما يصح عن ثمانية
عشر رجلا ستة من الاوايل وستة من الاواسط وستة من الاواخر على اختلاف في بعضهم حكاه الكشي في
الكنهم والنجاشي في بعضهم وكذا ابن طاوس والعلامة وابن داود وانهم انما نقلوا في الستة الاوايل
الاجماع على وثاقتهم وتصديقهم والاعتراف لهم بالفقه والحديث واما الاجماع على تصحيح ما يصح عنهم
فانما حكوه في الاواسط والاواخر وغير انه لحن انما نظهر غالبا فيهم دون الاوايل لان رواياتهم عن بعض
الائمة للاخبار عن الصادقين انما هي بالواسطة بخلاف الاوايل **قوله** لانه فرع ما علم جواز العمل بغير
القطعي اعلا ان القطعي بالحديث مبني انهم لا يعملون بغير القطعي يريد انا انما نقطع لو لم نعمل عليهم
العمل بغير القطعي والشاذ فيه **قوله** وايضا لا يكاد يوجد حديث الخ تحقيق ان جميع هذه القرينة حيث
يكون التناول من اصل من اجمعت له العصابة ووجوده عند المتقدمين كاصحاب الجوامع العظام
بطريق التواتر غير عن يكون تواترها عندنا فان من مارستهم انما كانت في الاصول القديمة ونياح الحسن
استغناء الكل عن علم الرجال وهذا انما يتم بعموم القرينة **قوله** واما الخامس فكالرابع وذلك لانه
الذي يعاشي عليهم الائمة وامروا باتباعهم والاخذ عنهم وانه كان من اكثر ما اجمعت لهم العصابة لانهم
في جنب باقي الرواة بمكان من القلة ايضا مع ان الطريق اليهم فيهم من الشاذ ظنا ايضا على انه قلما توجد
سلسلة سند كلها منهم **قوله** بل المخبارهم بصحة اخبار كتبهم الخ لا يظهر لهذا الاضراب وجه فان
الشهادة اخبار ايضا اقصى ما هنالك انه قد اشترط في مفهومها ان يكون ما فيها الخبرين لدى الحاكم لدى التخاصم
والاستشهاد حتى اذا قال رايت زيدا يضرب عمروا كان اخبارا فان اتيا زعما ودعي للاخبار عما اطلع عليه
بينهما فالخبر صار شهادة فلما كان هنا المقام في مظان الريبة استعاد للاخبار اسم الشهادة وانما
يحسن العدول لو كان الاخبار اشبه اقتضاء لقطع الخبر بها الخبر به بل الامر هاهنا بالعكس لان لا يقع
الشهادة الا بالمقطوع به بخلاف الخبر فانه يصح بما يغلب على الظن ويقوى في النفس **قوله** قال

الشيخ الفقيه الخ ساقه للاستشهاد على ان الصحيح عند المتقدمين ما يركن اليه وهو يتوقف على بعض
هذه الاعتبارات وان لم يكن رواية ثقة لا كما زعم صاحب الفوايد من انه المقطوع بصدوره عن
المعصوم ع وهو قد يعد ان ذكر ما استقر عليه اصطلاح المتاخرين من تقسيم الحديث الى الاقسام الخمسة
قال وهذا الاصطلاح لم يكن معروفا بين قدمائنا كما هو ظاهر لمن مارس كلامهم بل كان المتعارف
بينهم اطلاق الصحيح الى نحو ما حكى المهور كانه ارادوا بالمعتضد المعضود بخبر اخر ويالمفرد ما كانت الصحة
فيه عين الخبر والقرينة في الاول والثاني المكرر في اصل واحد او اصول انما المفروض انه خبر واحد وانما
يحصل الاعتضاد اذا كان هناك خبران فصاعدا او سيأتيك في كلام الشيخ اطلاق المعضود على المفرد
ويكفي في الكثرة العشرة ونحوها وان كانت الاصول اربعمائة وهنا كما تقول حدثني كثير من اهل العراق
انما حدثك عشرون او عشرة وهم خلايق لا يحصرون **قوله** كزرارة الخ هؤلاء من الستة الاوايل وقد عرفت
ان الاجماع كان على تصديقهم **قوله** كصفوان هؤلاء من الاواخر وقد عرفت ان الاجماع كان على تصحيح
ما يصح عنهم كالاواسط **قوله** او على العمل برواياتهم كعمار الساباطي ونظرائه ممن عدهم شيخ الطائفة
الخ الذي حكى الشيخ في العدة عن الطائفة العمل برواياتهم من غير اهل العدالة اربعة اصناف من غير الامامية ثلثة
اصناف منهم ومن بعض ائمتنا في العامة كالسكوني ومن كان متحرجا في روايته موثوقا في امانته من فرق الشيعة
من فطحي او واقفي او ناووسي كعمار الساباطي ومن عرف له حال استقامة من الغلاة والمتهمين كابي الخطاب
لكنه شرط في الصنفين الاولين ان لا يكون من الفرقة المحقة خبر يخالف وان لا يعرف العمل بخلافه واما الثالث
فالعمل بما رووه في حال الاستقامة ومن الامامية من كان فاسقا بجوارحه متحرزا عن الكذب متحرجا
في الرواية قال لعدالة في العدل بانه من كان معتقدا الحق ميثما ثقة في دينه متحرجا عن الكذب
غير متهم فيما يرويه ما نصه **فاما** اذا كان مخالفا في الاعتقاد لاصل المذهب وروى مع ذلك عن
الائمة ع نظر فيما يرويه فان كان هناك من طرق الموثوق بهم ما يخالفه وجب اطراح خبره وان لم
يكن هناك ما يوجب اطراح خبره ويكون هناك ما يوافقه وجب العمل به وان لم يكن من الفرقة المحقة
خبر يوافق ذلك ولا يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه وجب ايضا العمل به لما روي عن الصادق ع انه قال اذا
نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما يروى عنا فانظروا الى ما رووه عن علي ع ولاجل ما قلناه علمت
الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة

والنافع في ما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه **فاما** اذا كان الراوي من فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفة
والناووسية وغيرهم نظر فيما يرويه فان كان هناك قرينة تعضده او خبر آخر من جهة الموثوق بهم
وجب العمل به وان كان هناك خبر يخالفه من طرق الموثوقين وجب اطراح ما اختصوا بروايته والعمل
بما رواه الثقة وان كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب ايضا
العمل به اذا كان متحرجا في روايته موثوقا في امانته وان كان مخطئا في اصل الاعتقاد ولاجل ما قلناه
عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفة مثل سماعة بن مهران وعلي
بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم
فيما لم يكن عندهم فيه خلافه فاما ما يرويه الغلاة والمتهمون والمضعفون وغير هؤلاء فما يختص
الغلاة بروايته فان كان ممن عرف لهم حال استقامة وحال غلو عمل بما رووه في حال الاستقامة وترك
ما رووه في حال خطائهم ولاجل ذلك عملت الطائفة بما رواه ابو الخطاب محمد بن ابي زينب في حال استقامته
وتركوا ما رواه في حال تخليطه وكذلك القول في احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي عذافر وغير هؤلاء
وكذا القول فيما يرويه المتهمون والمضعفون **ثم قال** فاما من كان مخطئا في بعض الافعال او فاسقا
بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرزا فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان
العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس
بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم انتهى ومن هنا تعرف
الفرق بين ما اجمعوا على تصديقهم وما اجمعوا على العمل برواياتهم فانهم في الاولين لا يتوقفون
ويقدمون رواياتهم على ما يعارضها من رواية غيرهم وان كان عدلا وفي الاخرين بالعكس فانهم
يا خلافه بها حيث يجيء العدل بما يخالفها ولقد اشكل الفرق على السيد الداماد ثم فرق بان الاجماع في
الاولين على العمل بفتاويهم اذا اسندوها الى المعصوم وفي الاخرين على قبول رواياتهم اذا كانت
عن معصوم او عن ثقة يروي عنه وانت خبير بان الفتيا اذا اسندت الى المعصوم كانت رواية
بالمعنى ولا فرق وقد عرفت التحقيق واما من اجمعوا على تصحيح ما يصح عنهم فلا اجماع على قبول روايا تهم
وان كانت بواسطة غير مقبول فانه قلنا في يصح دعوى الاجماع على العمل برواية المخالفين للحق
وهنا الشيخ في العدة ايضا حيث اورد على نفسه في العمل بهذه الاخبار التي اكثر رواتها الواقفة والفطحية

الاجماع

والغلاة وغيرهم من المخالفين للحق ومن شرط العمل بخبر الواحد عندكم ان يكون راويه عدلا واجاب
بامرين **احدهما** انا انما نعمل باخبارهم اذا كانوا ثقاة في النقل **والثاني** انا انما نعمل بما يرويه هؤلاء اذا انضاف
اليه رواية اهل الحق والعمل بما يقررون به قلت هنا توسع في الجواب عن الاخذ باخبار الاحاد والعمل على
اهلها وكيف كان فقد عملت الطائفة بهذه الاخبار كما سمعت على انا على ان انا اذا تتبعنا وجدنا طريقهم
متعينة على ذلك فانا وجدناهم يذكرون اخبارهم في كل باب كما يذكرون اخبار الامامية فلو لم يعملوا في هذه
لرفضوها كما رفضوا اخبار ابي هريرة وابن عمر وعائشة ومن تاخر عن هؤلاء المخالفين **ثم** الظاهر ان العمل على
اصولهم التي كانوا اثبتوها ولو بها لا على كل ما رواه واحد من هؤلاء الاصناف الا انه قد يقتصر على ما في كتاب
منها **قوله** كتاب عبيد الله بن علي الحلبي عبيد الله هذا وابوه واخوته ثقاة جميعا وكانوا يتجرون
الى حلب فغلبت عليهم النسبة وكان عبيد الله كبيرهم ووجههم وقد حكى الشيخ والنجاشي والعلامة و
غيرهم ان كتابه هذا عرض على الصادق ع فصححه واستحسنه وقال عند قراءته ليس لهؤلاء في الفقه
مثله وذكروا انه اول كتاب صنفه الشيعة **قوله** وكتابي يونس الخ اما يونس فهو الثقة الجليل صحب
ابا الحسن موسى ع ثم الرضا ع وهو الذي بذل له في الوقف مال جزيل فثبت على الحق وكانت له عنده منزلة
وكان يشير اليه في العلم والفتيا فروى الكشي وغيره عن الفضل بن شاذان انه قال حدثني عبد العزيز
بن المهتدي وكان خير قمي رايته وكان وكيل الرضا ع وخاصته قال **سألت الرضا** ع فقلت اني لا القاك
في كل وقت فعمن آخذ معالم ديني فقال خذ من يونس بن عبد الرحمن وهذه منزلة عظيمة وفي حديث صحيح
عن الفضل ان الرضا ع ضمن له الجنة ثلاث مرات وله كتب كثيرة تزيد على ثلاثين والمعروض على ابي محمد العسكري
العسكري ع هو كتاب يوم وليلة فروى الشيخ المفيد ان ابا هاشم الجعفري قال عرضت على ابي محمد ع
كتاب يوم وليلة ليونس فقال تصنيف من هذا فقلت تصنيف يونس مولى آل يقطين قال اعطاه الله بكل
حرف نورا يوم القيامة ومدح يونس كثير **واما الفضل** فهو الثقة الجليل رئيس الطائفة وفقيهها و
متكلمها صحب الرضا ع وابا جعفر ع وله كتب كثيرة مائة وثمانون والمعروض على ابي محمد ع كتاب منها
بخبر عن محمد بن الحسين النوشجي ان الفضل كان وجهه الى العراق فدخل على ابي محمد الحسن ع فلما اراد ان يخرج
سقط منه كتاب ملفوف في ردائه فتناوله ابو محمد ع ونظر فيه وكان الكتاب من تصنيف الفضل فترحم
عليه وذكر انه قال اغبط اهل خراسان بمكان الفضل بن شاذان وكونه بين اظهرهم **قوله** سواء كانت

مؤلفوها الخ اما حريز فهو من ثقاة اصحابنا وانما نسب الى سجستان لانه كان يتجر اليها بالزيت والسمن
روى عن ابي عبد الله عم قال يونس لم يسمع عنه الا حديثين قيل وعن ابي الحسن موسى قال النجاشي ولم يثبت
وما روى من حجب الصادق عم له فلا يقدح في وثاقته لا يبعد ان يكون لتجريده السيف في قتال الخوارج بسجستان
فانه قاله على نفسه وله كتب معدودة في الاصول منها كتاب الصلوة المذكور واما ابنا سعيد فهما الحسن والحسين
ثقتان من اصحابنا والحسين جليل القدر روى عن الرضا عم وابي جعفر عم وابي الحسن الثالث عم وهما في الاصل
من اهل الكوفة ثم سكنا الاهواز ثم انتقلا الى قم والحسين ثلاثون كتابا وقد اشتهرت بين الاصحاب لكن
الحسن اخوه شاركه فيها جميعا فروى جميع ما فيها عن جميع رجاله وزاد عليه بالرواية عن زرعة بن مهران الحضرمي
عن سماعة وعن فضالة بن ايوب فان الحسين لم يروعنهما بل كان يروي عن اخيه الحسن عنهما لكن اشتهر
نسبة هذه الكتب الى الحسين وقيل ان الحسن زاد عشرين وكتبهما الثلثون حسنة معمول عليها واما علي
بن مهزيار الاهوازي فهو الثقة الجليل الذي ليس لقائل فيه مغمز كان ابوه نصرانيا فاسلم وقيل ان عليا اسلم
وهو صغير وتفقه ومن الله عليه بمعرفة هذا الامر وروى عن الرضا عم والجواد عم والهادي عم وعظمت منزلته
وتوكل لهم في بعض النواحي وخرجت فيه التوقيعات بكل خير وصنف الكتب المشهورة وهي مثل كتب الحسين
بن سعيد وزيادة واما حفص القاضي الكوفي فهو عامي المذهب ولي القضاء ببغداد الشرقية لهارون و
روى عن ابي عبد الله عم وله كتاب معتمد يرويه سبعون رجلا واما الحسين بن عبيد الله السعدي القمي
فهو ممن رمي بالغلو واخرج من قم فيمن اخرجوه وله كتب صحيحة الحديث وروى عن الهادي عم واما الطاطري
فقد كان فقيها ثقة في حديثه من اصحاب الكاظم عم لكنه من اعمد الواقفة شديد العناد كثير العصبية على
من خالفه من الامامية وله كتب كثيرة رواها عنه الثقات من الرجال الموثوق بهم وبرواياتهم فمن ثم
اشتهرت وانما لم يعبأ البهائي بحال هؤلاء فيما يوجب الاعتماد لانها هي الاصل في ذلك وهي التي عليها مدار
تصحيح المتاخرين وهو رحمه الله كما حكينا بعد ان ذكر طريقة المتاخرين ومراعاتهم العدالة والمدح في
الرواة قد اشار الى سهولة امر المتقدمين وانهم كانوا يقتنعون بدون ذلك فمن ثم لم يذكرها في القرائن
وكيف تعد فيها وهي الحجة العظمى في الاعتماد والقرائن من بعدها فنبهنا اليها فنسبة الامارات الى الدليل
فان قلت او ليس قد فصل الشيخ في العدة القرائن التي تدل على صحة متضمن الاخبار التي لا توجب العلم
ان جاء اشياء اولها ان يكون الخبر موافقا للدليل العقلي من ابطال حظر او حظر او توقف على اختلاف مطالبها

للدليل العقلي وهكذا الثاني والثالث موافقته الكتاب او السنة الخصوص والعموم او دليل الخطاب او فحواه
الرابع موافقته للاجماع فالدليل يفكر في شرق الشمسين شيئا من هذه قلت هذه القراين كما ذكر في الاستبصار
تلحق خبر الواحد بالمتواتر المعلوم وما يقصده عليه اوسع دائرة فيما دخرضه البهائي بيان ما يحصل
بمجرها الاعتماد لا ما يلحق به الخطاب بالمعلوم المقطوع بمضمونه قوله وذكرنا انما ستحتجها الخ ينبه بذلك على
ان الصدوق قد اشار الى حجيتها بالصحة قوله واذا كانت الاحاديث خاليه الخ هذا تتميم للجواب فانه يجعل
ان ذكر انهم لم يريدوا بالصحيح المقطوع بصدوره بل ما يعتمد ويؤخذ به وان لم يكن قطعيا واستشهد
على ذلك بما حكاه عن البهائي قال واذا كانت الاخبار ظنيه وقد نهينا عن الاخذ بالظن وامرنا بالتبين
عند خبر الفاسق الا ما استثني بالاجماع او غيره كالظن الحاصل من غير العدل وكخالفي الحق والفسقة
الذين عملت الطائفة باخبارهم وهم الاصناف الاربعة الذين مر ذكرهم فلا بد من مراعاة الرجال
في كل خبر خبر لتعرف ان راويه والظن الحاصل برواية هل هما من المستثنى فيؤخذ به او من غيرهم فيتوقف
ويتبين قوله قلت كان السائل قد شبه سؤاله حيث جعل اخبار العدل بصحة خبر الفاسق
بمنزلة اخباره بمضمونه حتى كان العدل ليس هو المخبر ليكون رواية اخرى فان الخبر لم يات به الا
الفاسق واما العدل فاقصى امره انه بما شهد او وصف عليه خبر فاسق فتبين فاستنهض امارات
على ظنه بسبب مراعاته صحة ما جاء به الفاسق فظن بان قد تبينت واجتهدت فرجح لدي صحته
ما جاء به افترى ان تبين انسان يكون الاخر نظيره ممن يقتدي على التبين تبينا يغنيه عن ان
ينظر كما نظر ويراعي كما راعى وهل هذا الا التقليد نعم لو كان مخبرا بما اطلع عليه بالحس كالجرح والتعديل
بقتل فكان الوجه تقريبا الجواب بهذا النحو وكان للتصار ادخاله وقوله ولا اقل الخ تنزل يقول لو لم تغنينا
عما سلف فلا اقل من التعارض فان فسق الراوي يمنع من الاخذ بخبره وحكم العدل بصحته يدعو الى الاخذ
فتعارضا وتساقطا فوجب الرجوع الى الاصل وهو عدم التكليف الا ان يقوم دليل صحح كما نوع حال تعارض من
بين المتبين وقيام القرائن على الصحة وفسق المخبر فان قلت الا جعلتم اخبار الثقة بالتبين نوعا
من التبين فانه لا ريب في زيادة الظن الحاصل بمجرد الخبر وغلبته بسببه قلت قد امرنا بالتبين فلا يجوز
لنا الاخذ بخبر الفاسق حتى تطمئن النفس ويرتفع اللوم بل وحتى يحصل القطع بناء على ان الاصل هو
المنع من الاخذ بالظن واقصى ما خرج بالدليل خبر العدل فبقي ما سواه على الاصل والشك كاف في المقام ولئن

تمنعنا الاطمئنان فاخبار الثقة بالاطمئنان نفسه مما لا يحصل من اخبار بصحة لا يفيدنا الاطمئنان
بالحق نراعي كما راعى وهل هذا الا كان يعني فاسق مما لا يحصى من الاخبار بامور مهمة الدين والدنيا فينبغي ان
بعض المخبرين بعد التبين والنظر الى الخبر العمل والبناء عليها من مما ظهر صحتها لديه افترى انه
مجرد ذلك يكفينا في الاخذ ويرتفع عنا الملام وان حصل لنا باخباره ظن مضافا الى ما حصل بنفس الخبر
ما لم يكن كلامه صدقا او لسنا قد امرنا بنقد به الاصل وان الاورع عند التعارض وقلما يخلو باب
من تعارض ولا يحصل معرفة ذلك الا بمراعاة علم الرجال قوله وايضا ان هذا طريق آخر للجواب وحاصله
ان حكم العدل بصحة خبر الفاسق مبني على الحكم بصحة الاصول التي اخذ عنها وليس ذلك مدركه
صحته بدليل انه كثيرا ما يذكر ما يدل على عدم صحتها فكيف يحكم بصحته لذلك مع علمنا بفساد المنشأ
ثم انا لو سلمنا انه يخبرنا بصحة لكن هذا الخبر لا يفيدنا الصحة ولقائل ان يحكم بصحة اخبار كتابه لم
على الحكم بصحة الماخذ بل على استنهاض القرائن على خصوص كل خبر خبر والذي يدل على ذلك رده لكثير
من اخبار تلك الاصول لضعف اسانيدها او بانفراد صاحب ذلك الاصل وقوله في مفتتح كتابه من
جميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع مثل كتاب حريز بن عبد الله وما عدد بعد
قوله لم اقصد فيه قصد المصنفين في ايراد جميع ما رووه بل قصدت الى ايراد ما افتي به واحكم
بصحته واعتقد فيه انه حجة فيما بيني وبين ربي تقدس ذكره وتعالت قدرته لا يقتضي ان لا معتمد
للصحة عنده الا صحة ماخذه لم لا يكون قد بالغ في الاحتياط ولم يقتنع بواحدة دون اخرى فلم
ياخذ الا مما اشتهر بين الطائفة للتحذير والتعويل عليه ومع هذا لم يعول على ما انفرد به احدهم بل
حتى يتحاشد النقل او ينضم اليه ما يشد عضده من قرائن الصحة لكون الحق بعيدا كما انه مما يتكل
على ما يفقده ثقة كغيره من العلماء بل كان يضع الاصل فضلا عن الخبر بتصحيح شيخه ابن الوليد
بل بروايته وعلم انكاره له او ما سمعت قوله في خبر المسمى بعبد الغفور من جاء به ولكن في كتاب الكرخي
وقد تواتر عليه فلم ينكره ودعواه لي ما نجده في الجمل من توقفه في التبيين عند مجيء الفاسق الكلم
الا ان يكون ما بنا به العدل موفوضا بين الطائفة ويكون لم معارض وتبعا شهرة اعلى نقله فيقدم
لرجحانه ولعل ما نظر في باب وجوب الجمعة كان من هذا القبيل من الغريب ما كتب السيد الاستاذ هيهنا
على قوله بل لا جل صحة الكتب التي اخذ الاخبار منها حيث قال لعل المراد ان الصحيح عند القدماء ما كان

مجرد ذلك

اتصاله بالمعصوم عم اما لتواتره او لقراين اوجبت ذلك واما صحة الكتاب بمعنى القطع بنسبته الى مؤلفه
فليس اصطلاحا لهم فلا يجوز حمل حكم الصدوق بصحة احاديث كتابه عليه انتهى وذلك ان الملم لم يفسر صحة
الكتب بذلك وانما اراد بصحتها ما هو المتعارف بين القدماء واهل الفن من معنى الصحة في الاخبار والكتب
وغيرها من كونها بحيث تطمئن النفس لاشتهارها بين الاصحاب وتعولهم عليها وتناولهم منها ومدارستهم
فيها وحجتهم اليها بحيث اذا استند احدهم الى ما فيها لم ينكر عليه وان كان في مقام خصام كما ذكر
الشيخ في العدة قوله وقال في كتاب الحج الخ ابن مسكان وان كان ممن اجمعت له العصابة من اجلاء
الستة الا واسطة فلا يقدح فيه دراية القطع لكن اعراضه عن روايته ليس من حيث القبيلين المذكورين
القادحين في صحة الماخذ الذي سبق هذا النقل لاثباتها الا ردا ما اخذ من الكتب المشهورة القدح
في السند ولا رد رواية لتعرض الثقة ثقتان من اصحاب صاحب الكتاب المعتمد بحيث الاستشهاد
بل اقصى ما هنالك ان تعارض عليه في النقل ثقتان من اصحاب الاجماع فرجح رواية اجلهما محمد بن مسلم
احتمالا مناسبا مع موافقتها للسنة العالم على سماحة الشريعة واشتمال تلك على القطع وان كان غير قادح فيها
اذ لا ريب في صحابه عند من قوله والحاصل ان موضعه الخ كان الغرض في السؤال ان اخبار الثقة بصحة
اخبار الفسقة ينزلها منزلة اخبار العدول فاجاب الملم تارة بمنع صيرورتها عندنا بحيث يحكم بصحتها
بمكانة اخبار العدول وان صارت لديه كذلك واستند لذلك بان العدل ليس براوي الخبر بل هو لا
واما هو مستنبط لها انما الراوي المخبر هو الفاسق واخرى بانا قد تبينا انما بني عليه دعوى الصحة
ليس عندي بصحيح فكيف نحمل على تصحيحه وتنزل اخبار الفسقة بسبب تصحيحه منزلة اخبار العدل
ثم ذكران الذي يشير به علم صحة سند الصحيح او ونحوه بعض اخبار تلك الماخذ لكان سندها والانفراد
صاحب ذلك الاصل الذي هو الماخذ بها ثم دل على بعض مواضع ذلك من كتابه ثم اراد ان ينبه على
كثرة ذلك فقال ان الحاصل الخ ليستغني به عن كثرة التعداد وكان ركنه يريد ان يقول وهذا ينافي كون
ذلك الكتاب صحيحا عنده ولم يحمل الكلام على اصل الدعوى وهي دعوى قطعية ما في كتبنا كي يحسن التعرض
لابطال القطعية وليس بطلان القطعية يستلزم ابطال الصحة ليكون استدلالا بنفي اللازم على
نفي الملزوم هذا وقد اجاب السيد الشهيد الاستاد عنه بما لم عنهم صحة المدرك من الامور المذكورة
ملتزما كون الصحيح في كلامهم ما علم صدوره عن المعصوم وفصل في ذلك مقدمة حكاها عن بعض افاضل

الاخبار من حاصلها ان العلم في اللغة والعرف والشرع كما يطلق على اليقين اعني الاعتقاد الجازم
الثابت المطابق للواقع كعلوم الانبياء والائمة كذلك يطلق على ما تطمئن به النفس وتسكن اليه
وتقتضي العادة بصدقه قال وحينئذ يسمى هذا بالعلم العادي ويحصل بخبر الثقة الضابط وغيره اذا علم
من حاله انه لا يكذب او دلت عليه القرائن على صدقه وليس له ضابط بل مداره على ما يحصل به التصديق من
والجزم وان تفاوتت مراتبه هذا هو الذي اعتبره الشارع في ثبوت الاحكام وقد عمل الصحابة واصحاب
الائمة بخبر الواحد والمكاتبة على يد الشخص الواحد بل بخبر غير العدل اذا دلت القرائن على
صدقه قال ولا ينافي هذا الجزم تجويز العقل خلافه نظرا الى امكانه كما لا ينافي العلم بحيوة زيد
الذي غاب عنا لحظة تجويز موته فجأة ثم قال وحين تتبع مواقع لفظ العلم في كلام العرب والمحاورات
جزم بان اطلاق لفظ العلم على ما يحصل به الجزم حقيقة عندهم وانه كلي يقال على افراده بالتشكيك و
ان تخصيصه باليقين باصطلاح حادث لاهل المنطق دون اهل اللغة وتحقق ان القطع والاعتقاد
الراجح الذي لا يجوز معه ذكر ان العلم بهذا المعنى هو الذي اعتبره الاصوليون والمتكلمون في قولهم عدم
واستدل على ذلك بتعريف السيد المرتضى للعلم بانه ما اقتضى سكون النفس قال وهذا التعريف
يشمل نوعي العلم اليقيني والعادي ومعناه هو العلم الشرعي فان شئت سمه علما وان شئت فسمه
ظنا ولا مشاحة ثم قال فكيف كان فالنزاع في المسألة لفظي لان الكل مجمعون على وجوب العمل باليقين
ان امكن والا فبما يحصل به الطمأنينة من الجزم عادة ولكن هل يسمى هذا علما حقيقة بان يكون العلم
افرادا متفاوتة اعلاها اليقين وادناها ما قرب من الظن المتاخم له او انه حقيقة واحدة لا تتفاوت
وهي اليقين وما سواه ظن وهو خارج عما نحن فيه ثم قال الشارح بعد حكاية هذه المقدمة اذا عرفت
هذا فيمكن ان يكون حكم الصدوق رحمه الله بصحة اسناد الاحاديث الى المعصومين بهذا المعنى فلا ينافي في
عند التعارض ان يصير احد المتعارضين عنده ارجح من الاخر بتوسط ما ذكروه في الاصول وان قطع
سنده مع التراوي فيعمل بالارجح ويمكن ان يكون ملاحظة السند لقبيل ان كان الخبران [illegible]
يعتنيا هذا كلامه واعترض الاستاد دام ظله على هذه المقدمة بانا لا نسلم ان المجتهدين في اقسام
العلم الى عقلي وعادي وان الثاني حجة في نفسه كالاول لا بعد العجز عن اليقين ولا يحتاج الى الاستدلال
على حجيته الى دليل من الشرع او العقل وكتبهم بذلك مشحونة وكلامهم صريح قال العلم ضد في اصطلاح

احد تسمية هذا العلم ظنا وكيف يسمى ظنا والعقل لا يجوز خلافه بملاحظة الواسطة وان اجاز على
قطع النظر عنها كما هو الشان في كل العلوم النظرية حتى البديهية والظن ما اجاز العقل خلافه على
الاطلاق وقوله ولا ينافي هذا الجزم الخ فيه ان تجويز العقل خلافه العادي انما هو مع قطع النظر عن
مقتضى العادة او ملاحظة القرينة اما مع كل واحد منهما فلا نجد نفي تحققه بملاحظة الجهة [illegible]
الا ترى ان العقل لا يجوز انقلاب الاواني الغائبة عنا رجالا وان كان هذا العلم اضعف من العقلي البحت
فان كان الجزم في خبر الواحد المحفوف بالقرائن يحصل الجزم لا يجيز العقل خلافه صار من العلم العادي
ولو كان تجويزه اضعف منه في المثال المذكور كما ان عدم تجويزه في المثال اضعف منه في العلم العقلي
ثم مع الاعتراف بتجويز العقل خلافه فاين الجزم ومن هنا الذي يجزم به ثم المتبادر من لفظ العلم لغة
وعرفا انما هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع ولذلك ترى الناس لا يطلقون اسم العلم على ما يتفق دون
في الفئة للواقع وان جزم به الغير واعتقد مطابقته وانما يقولون انه زعم ذلك وتوهم او ظن بخلاف
العلم الظني فانهم ينسبونه الى المخطي وما ذاك الا لعدم اشتراط المطابقة هنا بخلاف العلم وكذا الحال هل
على ما قلنا ان الموحد لا يقول للمشرك انه علم ان لله شريكا ولا المسلم لليهودي انه علم ان محمدا ليس بنبي
ولا المؤمن للمخالف انه علم ان عليا عم ليس بوصي حاشا شهيد رسوله وخليفته وانما يقولون في ذلك كله زعم
وتوهم وظن مع علمهم بانهم جازمون بما يعتقدون ولكن الكل لا ينسبونه الى الموحدين والمسلمين والمؤمنين
العلم وانما ينسبون اليهم الزعم والوهم وكذلك الله جل شانه ورسوله وخلفاؤه انما ينسبون الى اهل
الباطل والمذاهب الفاسدة الزعم والوهم والظن دون العلم مع علمهم بانهم جازمون وبالجملة اذا تاملت حال
اهل العرف وجدتهم لا يطلقون اسم العلم على اعتقاد شخص حتى يكون المطلق معتقدا لذلك نعم المعتقد
نفسه يطلق اسم العلم على اعتقاده فيقول اعلم وقد علمت هذا معلوما وان كان في نفس الامر مخالفا
للواقع كل ذلك لانه يعتقد المطابقة كما يطلق اسم الماء على ما توهمه ماء واسم الانسان على ما توهمه
شبحا انسانا اللهم الا ان يتجوز فيطلق اسم العلم على الظن المتاخم تنزيلا لخلافه منزلة العدم لبعده
نعم لا يبعد ان يطلق لفظ العلم على الظن من دون تجوز بل عقلا وذلك اذا كانت النفس في غاية الاطمئنان
شدة الرجحان حتى لا يكاد يخطر المخالف بالبال وهذا كما اذا غاب عنك صاحبك وجرى بينك وبينه
مكاتبات فانك تجزم بحياته مطمئنا بما تعتقد حتى لا يكاد يخطر موته بالبال وان طالت المدة لكنه

اذا رجعت الى نفسك وجدت ان الرجحان الذي كان في نفسك كان من قبيل الظن وليس بحيث
يمتنع النقيض قلت ربما توهم من ضرب مثال الاواني للعلم العادي انه ما لم يبلغ الى هذه المبالغ
في القطع والظهور لا يكون علما عاديا وليس كذلك بل الظاهر انه ما لا يجيز العقل خلافه بملاحظة
العادة وان تفاوت في الخفاء والظهور حتى يكون المنع في بعض المقامات ضروريا وفي بعضها نظريا
بحسب ظهور العادة وخفائها وبحسب صاحبها فلهم عادة ولاهل كل عرف عادة ولكل قوم عادة ولكل
انسان في مساعيه وافعاله وتصرفاته عادة قريب عادة احد ومن الغالب نفي الظن كما هو الغالب في الملابس
والماكل والمشارب والمراكب هذا باكل البر دون الشعير وذاك يلبس الصوف دون الحرير [illegible] عادة
يحصل القطع بملاحظتها ضرورة اخرى نظرا كما ترى الصائغ يصوغ ابريقا من ذهب والخياط يخيط
جبة من خز والنجار يصنع كرسيا من عاج فتقطع بديهة انها لغيرهم وربما تحتاج في بعض المقامات
الى نظر كما اذا كان ما يراه لونه ليس بتلك المكانة فيحتاج الحكم بانه ليس لهم الى فضل تامل في عاداتهم
وكذا الكلام في عادات الله جل شانه فالضرورية كعدم قلب الاواني علماء والجبال ذهبا وخروج الثمار
في الشتاء وخروج الشمس والقمر من المغرب ونحو ذلك ومما يحتاج النظري كعادته في عدم جبر العباد
على الايمان منها الاختيار من طاعته ومعصيته وعدم نقل الجبال [illegible] ونحو ذلك فان عادته في ذلك انما تعرف
بملاحظة العدل والحكمة وما يفيد الظن [illegible] اذا عرفت هذا فنقول انا لا ننكر ان شدة
التثبت وطول المعاشرة قد تبلغ الى القطع بعدم ارتكاب الكذب [illegible] برفع احتمال السهو الخطا
في حكاية اللفظ او المعنى والدس خصوصا مع كثرة الوسائط وطول المدة كلا بل اقصى
ما هنا تحصيله الظن [illegible] الحكم بالجزم فيما يحصل بالمكاتبة [illegible] في ذلك
انما استدل بتعريف السيد على ان المعتبر في الاصول والكلام ما هو اعم من اليقين مع ان السيد
ابان بعد سطرين ما يستلزمه السكون من المطابقة للواقع وذكر انه لا بد وان يكون اعتقادا للشي
على ما هو به حتى يكون علما الا اذا كان على ما هو عليه اي مطابقا للواقع لكنه ذكر انه مع ذلك يجوز
اخذه في تعريفه بانه انما يذكر في الحد ما يميز المحدود وتميز العلم سكون النفس اذ لا سكون مع
الجهل المركب ولا مع التقليد لان كونه معتقدا على ما هو به في التقليد قد يكون كذلك وليس
هو السبب [illegible] بل الشيخ ايضا [illegible] ثم قال وهذا الحد اولى من قول من قال انه اعتقاد الشي

على ما هو به مع سكون النفس لان الذي يبين به العلم عن غيره في الاجناس هو سكون النفس دون كونه اعتقادا
لان الجهل ايضا اعتقاد وكذلك التقليد ولا يبين ايضا بقولنا للشي على ما هو به لان يشاركه فيه التقليد
ايضا اذا كان معتقده على ما هو به والذي يبين به هو سكون النفس فينبغي ان يقتصر عليه قال ولهذا ليس
من حيث ان ما اقتضى سكون النفس لا يكون الا اعتقادا للشي على ما هو به ينبغي ان يذكر في الحد كما انه
لا بد من ان يكون عرضا موجودا محدثا حالا في المحل ولا يجب ذكر ذلك في الحد من حيث لا يبين به
كذلك ما قلنا هنا انتهى ثم قسم العلم الى ضروري ونظري فقد بان ان العلم عندهما وعند غيرهما ليس
الا ما سماه هو اليقين اعني الجزم المطابق للواقع غير انه يتوجه عليهما ان السكون قد يحصل مع الجهل
المركب اذا كان عن شبهة فلا بد من ذكرهما معا في التعريف كما هو المعروف سلمنا ولكن اذا كان الغرض
معرفة الشي فلا ريب ان الوجه ذكر جنسه القريب وجميع ما يطلع على حقيقته من عرض وموجود ومحدث
وحال في المحل من الاجناس البعيدة ومما ذكرنا يتضح فساد الجواب الاول عن جواب السيد الثم اعني دعوى
كون احد المعلومين بالعلم اليقيني الذي لا يجوز معه النقيض والاخر بالعلم العادي الذي يجوز معه خلافه
عقلا لما عرفت من ان العادة ان بلغت الى القطع وامتناع النقيض فذلك اليقين والا فلا علم انما
يقابل العادي بالعقلي وكلاهما يقيني الجزم والمطابقة فان قلت الى ما صح جواب الشيخ بذلك والمنع
يتعلق في منع الصحة فضلا عن القطع لكثرة رد الصدوق للاخبار المأخوذة من هذه الكتب المعتمدة
لكلام السند وكثرة رده الخبر لتفرد الثقة صاحب الكتاب المعتمد فلو كان نقل الثقة الخبر ووجوده في
الكتاب المعتمد مصححا له لما صح له رده قلت حاصل جواب الشيخ ان ما رده صحيح لديه مقطوع به ولكن قطعا
عاديا وما رجحه عليه اصح لان القطع به يقيني وليس عليه الا ما ذكرنا من انه لا جزم مع جواز النقيض ولا
علم واما الجواب الثاني الذي الثم فيه كون الخبرين معلومين يقينا وانما رد ما رده منهما لانه منسوخ او مخرج
التقية فذلك لا ينافي الصدور [illegible] بما حكاه عن الفاضل المذكور من قوله فان قلت ان الشيخ الطوسي
في التهذيب رد بعض احاديث الكافي ووصفها بالضعف والشذوذ وهو ينافي الصحة قلت لا منافاة فان
الشيخ عارضها باحاديث اقوى منها لان رواتها اعدل واكثر فضعفها بالنسبة الى المعارض الاقوى وشذوذها
لانها تفرد بها رواة الكافي وذلك لا ينافي الصحة بمعنى اتصالها بالمعصوم عم بل ينافي في العمل بها لخروجها
مخرج التقية ومعنى ذلك للعداية فلان الشيخ لا يعمل بخبر العدل الا اذا فضلا عن غيره الا مع عدم المعارض

الاقوى ثم اعترض بوقوع مثل ذلك للصدوق ره كارسال الخبر العاري من التوقيع الا في دا جاب بما مر

ثم قال ولو سلم رد الصدوق له وطعنه فيه فربما كان رده للمعنى باب الغفلة عما ذكره الكليني ره في اول

كتابه لشدة تمسكه بالتوقيع الاشرف وحق له ذلك ثم ذكر انه كان يعمل بما تفرد به الكليني وما صححه

الشيخ ونقل في ذلك كلامه في رواية المسمعي ثم اعترض برواية اخبار السهو واخبار العدد الخالفه

للوجدان فكيف يصدق الصدوق في كل ما رواه في كتابه وعمل به واجاب بان ذلك لا ينافي الصحة

والقطع بالصدور لا انها اوجبت خروج التقية لا نها من مذاهب العامة واقصى ما هنالك انه غفل فعمل

بها هذا حاصل كلامه على طوله قلت حكم الاصحاب بعدم صحة بعض الاخبار والقدح في صدور ما ورد

كان مرويا في الكتب المعتمدة ليس مما يمانع بمثل هذا دليس قد قال الشيخ في التهذيب في باب ما يحل الله

من النساء ومحرم عند ذكر رواية بياع الانماط فاول ما في هذا الخبر انه شاذ نادر لم يروه غير بياع

الانماط وان تكرر في الكتب وما يجري هذا المجرى في الشذوذ يجب اطراحه ولا يعترض به على الاخبار

الكثيرة ثم انه قد روى ما ينقض هذه الرواية ويوافق ما قدمناه واذا كان الامر على ما ذكرناه وجب

الاخذ بالرواية التي توافق الروايات الاخر ويعدل عن الرواية التي تفرد بها لانه يجوز ان يكون

وهما وقال في آخر باب وقت الزكوة ان هذه الاحاديث كلها الاصل فيها اسحق بن عمار الحنات

قال والوجه ان الاصل فيها واحد اختلف الفاظه لان الحديث الاول قال فيه سالته ولم يبين المسئول

فهو يحتمل ان يكون اماما وغير امام وفي الخبر الثاني قال سالت ابا ابراهيم ع وفي الخبر الثالث

قال سالت ابا عبد الله ع الى ان قال وهذا الاضطراب فيه يدل على انه رواه غير قاطع وما يجري

هذا المجرى لا يجب به العمل الخ وقال في باب زكوة الحنطة والشعير فان هذين الخبرين الاصل فيهما

سماعة وتختلف روايته لان الرواية الاخيرة قال فيها سالت ولم يذكر المسئول وهذا يحتمل ان

يكون المسئول غير من يجب اتباع قوله الى ان قال والرواية الاخيرة قال فيها سالت ابا عبد الله ع ثم

قال وهذا الاضطراب مما يضعف الاحتجاج به ولو سلم الخ وقال في باب ميراث ابن الملاعنة عند

رواية محمد بن عيسى عن يونس فهذه الرواية موقوفة لم يسندها يونس الى احد من الائمة ع ويجوز

ان يكون ذلك اختيار النفسه لا من جهة الرواية وقال بعد ذلك عند رواية اسحق بن عمار فالوجه

في هذه الرواية انه يجوز ان يكون سمع الراوي هذا الحكم في ولد الملاعنة فظن ان حكم ولد الزنا كذلك

فرواه

فرواه على ظنه دون السماع فقال في الكلام على المحتلم الخائف على نفسه من شدة البرد ان اول ما

فيه انه خبر مرسل منقطع الاسناد لان جعفر بن بشير في الرواية الاولى قال عمن رواه وهذا مجهول

يجب طرحه وفي الرواية الثانية قال عن عبد الله بن سنان او غيره فاورده وهو شاك فيه وما يجري

هذا المجرى لا يجب العمل به ولو صح الخبر على ما فيه لكان محمولا الخ وقال في باب حكم المسافر في الصيام فاول

ما فيه انه موقوف غير مسند الى احد من الائمة ع الى ان قال ولو صح كان الخ وقال في الاستبصار في باب

من لم يجد الهدي واراد الصوم عند ذكر حديث عن اسحق بن عمار عن عبد الله بن ميمون القداح

عن الصادق ع ويحتمل ان يكون الرجلان وهما علي جعفر بن محمد ع ذلك وانما سمعاه من غيره وفي

باب انه اذا اعتق الرجل على امرأة حرمت عليه امهاتها عن ذكر رواية محمد بن اسحق بن عمار على ان محمد

بن اسحق الراوي قال قلت له فلم يذكر من هو ويحتمل ان يكون الذي سأله غير الامام وفي باب ان

طواف النساء واجب في العمرة المبتولة عند ذكر رواية يونس فالتي في ما ذكرناه لان هذه الرواية

موقوفة غير مسندة الى احد من الائمة ع واذا لم تكن مسندة لم يجب العمل بها لانه يجوز ان يكون ذلك

مذهبا ليونس اختاره على بعض ما يراه كما اختار مذاهب كثيرة وقال نظير ذلك في باب ميراث ولد الزنا

وفي باب ان المراة اذا انزلت وجب الغسل بعد ايراد رواية عمر بن يزيد فالوجه في هذين الخبرين انه

يجوز ان يكون وهم في سماعه وانه انما قال الخ وفي باب وجوب الترتيب في غسل الجنابة بعد رواية هشام

بن سالم فهذا الخبر يونس انه يكون قد وهم الراوي ولم يضبطه واشتبه عليه الامر الى غير ذلك مما اد

عليه الاسناد في الكتابين سيما الاستبصار وكذا الصدوق قال في باب صوم التطوع بعد الخبر صلوة يوم

غدير خم والثواب المذكور فيه لمن صامه فان شيخنا محمد بن الحسن ره كان لا يصححه ويقول انه من طريق

محمد بن موسى الهمداني وكان غير ثقة وكلما لا يصححه ذلك الشيخ ره ولم يحكم بصحته من الاخبار فهو عندنا متروك

غير صحيح وفي باب ما يجب به التعزير والحد عند ايراد رواية وهب بن وهب جاء هذا الحديث هكذا في

رواية وهب بن وهب وهو ضعيف والذي افتى به واعتمده في هذا المعنى ما رواه الحسن الخ وذلك خلاف

قوله في اول كتابه بل فصرح حتى الى ايراد ما افتى به واصححه مع ان ظاهر الشيخ في كتابيه تصحيحهما وبنا عليه

طعن الشيخ في كتابيه على اخبار العدد وبالغ في التعالي اقصى الغايات مع ذكر الكليني والصدوق لها

حتى قال ان شذا ... ان هذه الاخبار تشبه اخبار العامة وقال الشيخ المفيد ره ...

التي بعد ما على الصدوق فاما ما يتعلق باصحاب العدد من ان شهر رمضان لا يكون اقل من ثلثين فهي

احاديث شاذة قد طعن نقلة الاثار من الشيعة في سندها وهي مثبتة في كتب الصيام في ابواب النوادر

والنوادر هي التي لا عمل عليها وانا اذكر جملة ما جاءت به الاحاديث الشاذة فمن ذلك حديث رواه

محمد بن الحسين بن ابي الخطاب عن محمد بن سنان عن حذيفة بن منصور عن الصادق ع قال شهر

رمضان ثلاثون يوما لا ينقص ابدا قال وهذا حديث شاذ نادر غير معتمد في طريقه محمد بن سنان

وهو مطعون فيه لا يختلف العصابة في تهمته وضعفه وما كان هذا سبيله لا يعمل عليه في الدين

ومن ذلك حديث رواه محمد بن يحيى العطار عن سهل بن زياد عن محمد بن اسماعيل عن بعض اصحابه

عن الصادق ع ونقل الخبر وفيه انه لا يكون فريضة ناقصة ان الله تعالى يقول ولتكملوا العدة

ثم قال وهذا الحديث شاذ مجهول الاسناد ولو جاء بفعل صدقة او صيام او عمل لوجب التوقف

فيه فكيف اذا جاء بما يخالف الكتاب والسنة واجماع الامة ولا يصح على حساب ملي ولا فرقة ولا مسلم

ولا منجم ومن عول على مثل هذا الحديث في فرايض الله تعالى فقد ضل ضلالا بعيدا او بعيدا كالكلام الذي

فيه بعيد ليس من كلام العلماء فضلا عن ائمة الهدى ع لانه قال فيه لا يكون فريضة ناقصة وهذا لا

معنى له لان الفريضة يجب فرضها فاذا اديت على التثقيل او التحقيق لم تكن ناقصة الى ان قال

مما تعلقوا به ايضا حديث رواه محمد بن الحسين بن ابي الخطاب عن محمد بن اسمعيل بن بزيع عن محمد بن

يعقوب بن شعيب عن ابيه عن الصادق ع ونقل الحديث ثم قال وهذا الحديث من جنس الاول

وطريقه وهو شاذ لا يثبت عند اصحابه الا نادرا وقد طعن فيه فقهاء الشيعة فانهم قالوا محمد بن

يعقوب بن شعيب لم يروي عن ابيه حديثا واحدا غير هذا الحديث ولو كانت له رواية عن ابيه

لروى عنه امثال هذا الحديث ولم يقتصر على حديث واحد لم يشركه فيه غيره مع ان ليعقوب بن

شعيب اصلا قد جمع فيه كافة ما رواه عن الصادق ع ليس هذا الحديث فيه ولو كان مما رواه يعقوب

لاورده في اصله وفي خلو اصله دليل على انه وضع مع ان في الحديث ما قد بيناه تعبده في قول الائمة ع و

هو الطعن في قول من قال تسعة وعشرين يوما لان الفريضة لا تكون ناقصة الى ان قال وهذا يدلك

على ان واضع الحديث عامي بعيد عن العلم وحاشا ائمة الهدى ع عما اضافه اليهم الجاهلون وعزاه

اليهم المفترون والله المستعان قال فهذه الاحاديث الثلث مع شذوذها واضطراب سندها او طعن

العلماء

العلماء في رواتها هي التي بعتمد بها اصحاب العدد المتعلقون بالنقل وقد بينا ضعف التعلق بها

هذا كلامه بل ربما طعن فيما صح لدى المشايخ الثلثة وغيرهم من الاجلاء وهذا كما جاء في سهو النبي ص فقد

رواه الكليني والصدوق في جواب اهل الحاير الحديث ثم قال عن اخبار الاحاد التي لا تثمر علما ولا توجب عملا ومن

عمل على شيء منها فعلى الظن يعتمد في عمله بها دون اليقين وقد نهى الله تعالى عن العمل على الظن في الدين و

حذر من القول فيه بغير علم ويقين فقال وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقال الا من شهد بالحق وهم

يعلمون الى ان قال واذا كان الخبر بان النبي ص سهى من الاخبار التي من عمل عليها كان بالظن عاملا حرم الاعتقاد

بصحته ولم يجز القطع به ووجب العدول عنه الى ما يقتضيه اليقين من كماله وعصمته وحراسة الله

تعالى له من الخطاء في عمله ثم اخذ في الاستدلال على بطلانه فكان من ذلك اختلاف الفاظه الى ان قال وهذا الاختلاف

الذي ذكرناه في هذا الحديث ادل دليل على بطلانه واوضح حجة في وضعه واختلافه بل ربما طعن الشيخ

في مراسيل من اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم واستثناء ابن الوليد من نوادر الحكمة رواية محمد بن عيسى

عن يونس وما تفرد به عن يونس معروف مع ما يعرف لخبره الا ان تكون الصدوق فانه يحذو حذوه وربما

فالخلاف بين العلماء في التصحيح والتضعيف اكثر من ان يحصى ومن تتبع كتب الرجال عثر على كثير لكن ان الاخبارية

تكلفوا شططا والتزموا ان ما صح لدى خصوصا اذا كان في طريق احد المشايخ الثلثة او مشايخهم صح

لدى الكل ولم يقنعوا بذلك حتى زعموا ان الصحة عبارة عن القطع بالصدور وقضية ذلك انه انما قطع

واحد قطع الكل بل صرحوا ان جميع الاصول المشهورة والكتب المعتمدة عند بعض ائمة الحديث ورواته

قطعية بل قال قايلهم ان الاصول الاربعمائة قطعية ولو تم ذلك او شيء من ذلك لم يحتج الى المؤلفات المتاخرة

كالصدوق والشيخ ومن قبلهم من المؤلفين الا في الجمع والترتيب وخاصة صاحب الكافي فانه الذي بذل جهده فيه

واستفرغ وسعه وضرب اكباد الابل في جمعه وتهذيبه عشرين حولا مع طول باعه وكثرة اطلاعه ورشاقة

معرفته بالاصول القديمة والكتب المعتبرة وقرب عهده وكثرة ملاقاته ومصاحبته لمشايخ الاجازة والمهرة

من حملة الاثار مع حسن ترتيبه وكمال تهذيبه فكان الواجب على ذلك ان يقتصروا عليه ويضموا اليه ما

عساهم يعثرون عليه من زيادة لم تكن فيه بل ما بالهم وقد سعى شيد وحصل بجمع في كتابه جميع الاصول

الصحيحة والكتب المعتبرة اهمال احدا عرف بها منه عساه لم يطلع عليها او لم يصل اليها وما لهذا التعب

الشديد والجهد الجهيد هل كان الا في الترجيح ما لا انتقاد ولا اخذ في المشايخ واحدا بعد واحد

التابعي

منهم مع التروي وعدم الاكتفاء بواحدة دون اخرى والا فالاصول القديمة سيما المشهورة كانت عندهم بمنزلة
كالجوامع العظام فينا كيف لا وفيها كانت دراستهم ومجيئهم ان من له ادنى مسكة في هذا الباب يرى ان هذه
الدعوى مكابرة على الوجدان كلا بل وجدنا كلما جاء واحد منهم جدد النظر واستقل في الانتقاد ودعى
كلما وصل اليه من اصل قديم او جامع حادث او تلقاه من شيخ مع بذل الجهد واستفراغ الوسع حتى
لا يبقى في القوس منزع وهو الاجتهاد وما راينا احدا قلد من جاء قبله من الاجلاء فضلا عن غيرهم واغتنم
الراحة كما يدعي هؤلاء الاخباريين واما بالنسبة الى غيره فعلى الطريقة المستقيمة كان اذا انفرد عليه
جليل من الاجلاء كصاحب الكافي عاضد ابن بغيره فان لم يجد هذا الامر قبله وهذا كما قال في خبر رواه في
باب الوصي يمنع الوارث ما وجدت هذا الا في كتاب محمد بن يعقوب الكليني وقد اخر ذكره في كفارة من جامع في
شهر رمضان لم اجد ذلك في شيء من الاصول وانما تفرد برواية علي بن ابراهيم فاذا وجد ما رجح لديه
اعرض عنه كما اعرض عما في الكافي في التوقيع الكريم الا ان يكون الصدوق بالنسبة الى شيخه محمد بن الحسن
بن الوليد فانه لم يمنعه طريقة ممتازة وهو الذي يقول فيه كلما لم يحكم بصحته ابن الوليد فهو عندنا
غير صحيح فانه قلت اعراضهم عما اعرضوا عنه انما كان عدولا من الصحيح الى الاصح ومن القوي الى الاقوى ومن
بالجملة من العلم العادي الى العلم اليقيني كما مر فلا يستلزم الطعن قلت هذا عدول عن الجواب الا ولو قد
مر ما فيه وكيف كان فالكلام على جواب هذا الفاضل عن اعراض الصدوق والشيخ عما في الكافي سياتي ان شاء
الله عند تعرضنا لذلك والكلام في الثاني المبني على دعوى استواء الكل في العلم اليقيني قوله واثم
تعرضه لذكر المشيخة الخ هذا جواب ثالث عن اصل السؤال يقول لو علم الصدوق بصحة اخباره بصحة ما في كتابه كافيا
في التصحيح له لم يتعرض بعد ذلك للاسانيد انما يكتفي بذلك المقالة التي فرضها الصدوق في الفقيه كون الف
كتابه ومن ثم سماه بكتاب من لا يحضره الفقيه لا الفقيه نفسه فان الذي يريد تحديد النظر في الحال
بالاخبار والانتقاد والترجيح ولقد كان غرضه اولا انتفاع ذلك السائل الحاضر ابن مخدف الاسانيد كما
وعد في الخطبة واقتصر على ذكر الرواة عن الائمة او اصحاب الاصول لانه رووا بواسطة ثم راى بعد ذلك
عموم النفع فتعرض فيما بعد للاسانيد مع ما في ذلك من شدة الاختصار شكر الله مساعيه ولا شيخ
كان اتصال السند وسماع الحديث عن الشيخ والقراءة عليه امرا مرعوبا عندهم لما فوق الجلالة مع
اليقين بصحة نسبة الكتاب الى مؤلفه الى المعصوم عم حتى لا يتوهم ان احاديث كتابه كلها اخبار مقطوعة

قلت

قلت لا دخل للاتصال ولا تاثير للانقطاع في القطع بالصدور او النسبة الى المؤلف كلا اليس الغرض
في ذكر المشيخة والرواة مجرد اتصاله بل لئلا تصير اخبار كتابه مرسلة او مقطوعة فتسقط عن الاعتبار ولا اقل
من السقوط عن مقاومة المسند المتصل كيف وهما الذا يطعنون في الاخبار المروية في الكتب المعتبرة و
الجوامع المتاخرة بالارسال تارة وبالانقطاع اخرى وبالجهل حال الاخبار مرة اولم تسمع بالامس كلام شيخ
الطائفة في المقامات الكثيرة وكلام الشيخ المفيد قدس الله سره ولم يزل الاصحاب على هذه الرتبة
الى يومنا هذا ومن هنا امتازت مراسيل ابن ابي عمير قوله وكذا الكلام على الكليني يعني في الوجهين
الاخيرين الذين اشار الى اولهما بقوله وايضا فالنظر الخ والى ثانيهما بقوله وايضا تعرضه الخ وفيه ان
السؤال تعلق ببطلان اخبار العدل بصحة خبر الفاسق ومنه اخبار الكليني ره والجواب للاول اعني المنع تعلق
به ايضا على الاطلاق واما الاخيران فانهما تعلقا بالصدوق ره خاصة فاحتاج في اجرائهما في الكليني
الى تنبيه فاشار الى ذلك بقوله وكذا الكلام الخ ثم جريان الاخير فيه اظهر منه في الصدوق واما الاخير
فغير ظاهر فانه انما استظهر توجهه في الصدوق ره باعتبار ما اشار اليه في مفتتح كتابه من اخذه من
الاصول المشهورة والكتب المعتبرة مع رده لكثير من الاخبار باعتبار السند وتوقفه فيما انفرد به راويا
الاصول المعتمدة ولم يقع مثله للكليني الا ان يكون اعراضه عن كثير من اخبار الكتب المشهورة واضح وتصحيحه
باعتبار صحتها محتمل وهو كاف في المقام وبتوجيه ان الكلام انما يتم بالاعراض المقدح في الاسناد وهو
غير معلوم قوله معان بن بابويه الخ هذا طريق آخر في الجواب عن اصل السؤال حاصله انه لو كان الاخبار
العدل بالصحة صحة الخبر كان اولى الناس باستفادة ذلك اعرفهم بحال الخبر واقربهم منه عهدا
كالصدوق بالنسبة الى الكليني والشيخ بالنسبة اليهما ولو اكتفى كل منهما بتصحيح سابقه لم يطرحا شيئا
من اخباره لكن طراحهما مما لا يكاد يخفى على احد سيما الشيخ قوله قال في باب الخ اطراح الخبر لا يتوقف
على التصريح بذلك او بما يستلزمه بل يتحقق بفعل ما يستلزمه ولو عرفا كان يشتمل الخبر على حكم شرعي و
يترك التعرض لذلك الحكم ومن عادته انه اذا ثبت لديه حكم ذكره وترك الصدوق ره لذكر احكام اشتملت
عليها اخبار الكافي غير عزيز وبالجملة كل خبر في الكافي لم يذكره الصدوق ولم يذكر ما يدل على حكم به لديه
فهو معرض عنه فاما ما اجاب به بعض الاخباريين واعتمده السيد الكاظمي من ان كلامه هذا لا يستلزم الطعن
في الخبر المعارض للتوقيع بل هو عمل بالمتيقن وعدول الى الاقوى فان رواية الكليني ره بوسائط لا تصلح

لمعارضة خط الامام وان صحت فكلام لا يرجع الى طائل ولا يعود عليه بنفع لان الصحة التي اعتبرها
هي القطع بالصدور وادنى مراتبها القطع العادي الذي يمتنع نقيضه عادة ورجحان عقلا فان
زعم ان الخبر المعارض للتوقيع متيقن بالصدور ايضا وانما عمل بالتوقيع واعرض عنه لما جاء من
الامر بوجوب العمل بالمتاخر فلا معنى لقوله ان عمله بالتوقيع عمل بالمتيقن وعدول الى الاقوى لان نقيضه
تيقنه ايضا مع انه اجاب بذلك عن قوله ولو صح الخبر ان الخ وهو صريح في انه قبل هذا الفرض لا يستلزم
ذلك ثم اي ضرورة في الوسايط مع القطع وكيف كان فهو غير مراد قطعا فلم يبق الا انه يريد ان
هذا الخبر يحتمل الكذب وان كان مرجوحا بخلاف التوقيع فانه متيقن بالصدور وابن هذا في
الصحة التي يدعيها اعني القطع بالصدور بحسب عادة هذا الراوي وهل هذا الا الجمع بين النقيضين
يقول ليس هذا الخبر بكذب قطعا لان هذا الثقة الجليل قد رواه هذا الخبر محتمل للكذب على ان
دعوى صحته خلاف ظاهر كلام الصدوق وقوله بعد ذلك ولو صح الخبران كما لصرح في حكم قبل الفرض
بصحة احدهما وهو التوقيع دون الآخر وجواب هذا الاخباري عن ذلك بانه يجوز ان يكون المراد
ولو تساويا في الصحة تعسف لا يرتكبه منصف واضعف منه قوله ولو سلم رد الصدوق له وطعنه
فيه فربما كان ذلك من باب الغفلة عما ذكره الكليني في اول كتابه ومثل هذا تستعمل اصطلاحات
القوم وطرائقهم قوله كما امر الصادق عم كانه يشير الى ما رواه في الكافي عن معلى بن خنيس قال قلت
له اذا جاء حديث عن اولكم وحديث عن اخركم بايهما ناخذ قال خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فان بلغكم عن الحي
فخذوا بقوله وفي خبر آخر خذوا بالاحدث قوله وذلك ان الاخبار لها وجوه ومعان وكل امام يعلم زمانه و
احكامه الخ ليس يريد اختلاف الاحكام باختلاف الازمان كما قد يتوهم لانقطاع النسخ بانقطاع الوحي وانما
يريد انه ربما يتغير الحكم باعتبار تغير الموضوع مثلا الحكم في نفس الامر وجوب هذا العمل المخصوص مع علم
العسر وكان في زمان الامام السابق فيسر فامر به ثم لما جاء اللاحق تعسر فاباح تركه للزوم الحرج والضيق
وربما افتى على الاطلاق وهو يريد خصوصية السائل حتى يختلف الجواب عن الامام الواحد كما جاء في جميع
اهله وعليه طواف النساء وما اختلف فيه الخبر والتوقيع لعله من هذا القبيل وذلك انه ربما جاء في الرجل
يوصي اليهما معا فينفرد كل منهما بنصف المال ان جاز ذلك في خبر الكافي ومنع في التوقيع ومن الجايز ان
يكون عالما انما اجاز ابو عبد الله الانفراد لخصوص ذلك الميت كان مما رضي بذلك او لان الاجتماع كان

متعسرا

متعسرا عليهما او ان المتعارف في ذلك الزمان كان اذا اوصى الى اثنين فانما يراد انفراد كل بنصف
او لا يؤخذ عليهما الاجتماع ومنع في التوقيع الانعكاس في ذلك ولقائل ان هذا النوع من الترجيح مخصوص
بما يجيء من امام العصر فيقدم على ما جاء من السابق كما هو صريح الخبر وليس بحيث يتناول الماضيين وتعليل
الصدوق انما ينطبق على ذلك اللهم الا ان يكون الاخذ بالاحدث تعبدا محضا فيتصحب وان مضى
ويجب الاخذ به كمن كان في زمانه حتى يرد عن الحي قوله وقال في باب الوصي يمنع الوارث بعد نقل حديث الخ
الحديث الذي نقله في ذلك الكتاب ما رواه في الكافي بسنده الى ابي عبد الله انه قال في رجل مات ...
اوصى الى رجل وله ابن صغير فادرك الغلام وذهب الى الوصي فقال له رد علي مالي لا تزوج فابى عليه فذهب
حتى زنا قال يلزم ثلثا اثم هذا الرجل ذلك الوصي الذي منعه المال ولم يعطه فكان يتزوج وانما استشهد
بهذه الحكاية على الاطراح مع انه عقد الباب للوصي يمنع الوارث ماله بعد البلوغ فيزني لعجزه
عن التزويج لم يزد ان حكى الرواية عن الكليني ثم قال ما وجدت هذا الحديث الخ لظهور مثلها في التوقف
وانما توقف فيما انفرد به مع عدم المعارض فاطنك بالتوقف مع وجود المعارض ولا يقتضي ذلك عدم
حجية خبر الواحد اذ لعل الاخذ به مشروط بعدم الانفراد فانه الشذوذ قوله وطرح الشيخ الطوسي
الخ وهذا كما مر طرح الشيخين والسيد للاحاديث الكافي والفقيه فيما جاء في السهو والعدد وطرح
الشيخ كما قال اكثر من ان يحصى هذا وما الاقوى الخ هذا كالاستدراك مما تقدم من كون حكمهم بصحتها لا يستلزم
صحتها للدينا وتحقيقه ما مر في خبر الواحد وحكاه الشيخ عن العصابة من العمل بهذه الاخبار المروية عن
الائمة عم في الكتب الثلاثة وغيرها وان كان الراوي متخرقا او فاسقا بجوارحه بعيدا ان يكون مامونا في
نقله على معنى انها اهل لان يؤخذ بها في الجملة وان كان ما جاء به المخرقون باقسامه الثلاثة لا يؤخذ به الا اذا
لم يات العدل بما يعارضه كل ذلك الطريقة المستقيمة التي لا تكاد تخفى على من تصفح كتب القوم وما بقي من
اصولهم القديمة فانا نجدهم يذكرون في بعض الابواب ما جاء به المخرقون كما يذكرون ما جاء به الثقة
ولو لم يكن ماخذا لرفضوه كما رفضوا ما جاء به رواة المخالفين واقصى ما يبقى بين ذلك انه من
الجايز ان يكون انما اخذ اما الخبر لاخذ القراين دلت على صحته بخصوصه فلا يكون ماخذا من حيث
هو لذلك اتراهم يختلفون في الاخذ كثيرا وما ذاك الا لان القرينة مما تظهر لبعض دون بعض و
هنا بانا وجدنا اخبار الصدوق كذلك فكم في خبر ثقة بل جليل يا اخذ به هذا ويتركه ذاك وليس تركه

لانه ليس باصل ان يؤخذ به بل لشذوذه او لعمل العصابة بخلافه او لمعارضته المرود به او نحو ذلك وكذلك
اخبار غيره من المامونين وهذه هي طريقة الشيخ التي حكى عليها اجماع الطائفة حيث يقول في كل صنف من
الاصناف الاربعة ولذلك عملت الطائفة وقال في الاستدلال على حجية خبر الواحد والذي يدل على ذلك
اجماع الفرقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم
لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سئلوه من اين قلت هذا
فاذا احالهم على كتاب معروف واصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر في
ذلك وقبلوا قوله وهذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ص ومن بعده الى زمان الصادق جعفر بن محمد
الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك
ولا انكروه لان اجماعهم لا يكون الا عن معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو هذا كلامه واقصى ما يحتاط
بعد ذلك ان يجعل المدار على ما في كتب ثقات الاصحاب من الاصول والجوامع او المراسيل بعد ثبوت نسبتها
الى الثقة واسنادها فيما يتعلق الاخبار من دعوى صحة كل ما فيها وجواز الاخذ بما شئت منها من دون حاجة
الى النظر بل نقول ان ما في كتب اصحابنا ما يؤخذ به وليس كالقياس والاستحسان واخبار المخالفين المطلوب
في كتبهم لكن من وراء ذلك التنظر هل جاء به العدل او لا فان جاء به العدل اخذنا به وان جاء به غيره نظرنا
هل هو رواية العدل ما فيها القدام لا فان كان طرحناه والا فحسبنا لك الاخذ هذا كله ان لم يكن مما اعرض عنه الاصحاب
او شذ عنهم ثم مع تعين ذلك كله الفحص من المخصص والمقيد وان كان خبر عدل لكثرة التخصيص بل عن
المعارض على التحقيق لكثرة تشابهه فان عثر عليه فالنظر في التعادل والترجيح ثم العمل فرع ثم اشتدت الحاجة
الى النظر في احوال الرجال وحيث كان اكثر الكتب القديمة في ازماننا هذه مندرس وما بقي منها غير معلوم
النسبة وما ندر من المعلوم غير محصور رجع الامر الى الجوامع العظام لاستمرار الطريقة على الاخذ بها ضبطها
على الضوء الذي ذكرنا مع العلم بنسبتها الى اربابها وانتساب ابوابها بل واخبارها وما اشتمل عليه كل واحد
منها ثم لما كان النظر في السند انما يجب مخافة ان يكون الراوي مغرضا فلا يؤخذ به مع ما يعارضه من العدل
كان ما لا معارض له غنيا عن النظر لصحة الاخذ به كيف كان الا ان يشتهر العمل بخلافه فيضعف كيف
كان ايضا فصح اذا قول المصنف الا توفيقا الخ وانما اقتصر على الثلث محدود الاستبصار لاختصاصه بالمتعارضات
فلا يسوغ الاخذ بشيء منه مع الفحص على ان اخباره لا تخرج عنها لكن يجب ان لا يقتصر بالمعارض عليها او

فرجحي

وسيجيء تحقيق حكم صورة التعارض آه يعني فيصح العمل بجميع ما فيها ما خلا عن المعارض يؤخذ به على
الاطلاق وما تعارض يجري فيه على القانون المذكور هنالك وبعد هذا كله فنقيق يفرق بين خبر العدل
وغيره على المشهور وعلى طريقتنا بان المعلوم او الجاري على الاصل انما هو خبر العدل وما عداه يحتاج
الى دليل وعمل العصابة يجوز ان يكون للقرينة والشك كاف في المقام وليس هنالك الا حكاية الشيخ الاجماع
ومثله في الفروع محل نظر فكيف بالاصول وعلى هذا فلا يؤخذ الا بما اقترن باحد القراين الاربع المفيدة
للعلم عندهم لكونها حجة في انفسها الا ان يحصل الاجماع في ذلك من التتبع وحكاية الشيخ قوله الشك الثاني
الخ يعني من الشكوك التي اوردت على دعوى توقف الاجتهاد على معرفة احوال الرواة قوله وهو ما اختاره بعض
الفضلاء يعني اعتبار مطلق الظن الذي هو منشأ هذا الشك وكيفية ابتنائه عليه ما اشار اليه بقوله في
صورة الخ وحاصله على ظاهر حكاية المص ان الذي حصلناه من مراعات احوال السلف وتتبع سيرتهم انهم ما يعملون
بكل خبر ترجح في نفوسهم انه مراد المعصوم ع سواء كان منشأ هذا الرجحان في النفس صحة ذلك الخبر وعدالة
رواته او قراين تنضم اليه وان لم يكن صحيحا بهذا المعنى بان رواه غير عدل او مجهول الحال او كان مرسلا او
مقطوعا او نحو ذلك مما يخرج به عن الصحة بهذا المعنى وان لم ينافي الصحة بالمعنى القديم ويرفضون من كل
ما لم يترجح في نفوسهم ارادة المعصوم له وان رواه الثقات العدول وكان صحيحا بهذا المعنى فربما عملوا بخبر في
غاية الضعف لرجحانه بالقراين الخارجية واعرضوا عن آخر في اقصى مراتب الصحة لعدم رجحانه لقيام القراين على
عدم ارادة المعصوم ع له ويلزم على هذا عدم توقف العمل بالاخبار على مراعاة احوال الرواة والاستغناء
عن معرفتهم لانه ان ترجحت ارادة المعصوم له وجب العمل وان لم يكن الراوي عدلا وان لم يترجح وجب الاعراض
وان كان عدلا ويتوجه عليه ان ما حكاه عن القوم وان كان حقا لكن لا يلزم منه عدم الحاجة الى معرفة احوال
الرجال والاستغناء عن هذا الفن فان تحقق العدالة من اعظم طرق الترجيح بل هو الاصل والمرجح لانه
ان قام قرينة خارجية تدل على رجحان الخبر او مرجوحيته وجب اتباعها كيف كان والا وجب مراعاة حاله في
نفسه فان رواه الثقاة وجب الاخذ به وان رواه من لا يوثق به وجب التثبت عنده نعم يلزم عدم انحصار
الترجيح في مراعاة احوالهم كما عليه صاحب المدارك ومن تبعه وحكاه المحقق عن بعضهم ولعل هذا الفاضل انما
اراد الرد عليهم والا فكون العدالة طريقا للترجيح مما لا يكاد يخفى على من له ادنى مسكة وح فيكون معنى قوله
ويلزمه على هذا ان لا يكون العلم باحوال الرواة محتاجا اليه يلزم ان لا يكون محتاجا اليه في العمل بكل خبر خبر

كما يزعم هؤلاء بل يستغنى عنه فيما لا يحصى من الاخبار لقيام القراين اما على ارادة المعصوم لها او على
عدم ارادتها على ان ظاهر قوله وصورته آه ان هذا ليس كلامه بعينه وح فلعل المص له لم يرد بعض مواده
قوله والجواب لا نسلم الخ كانه عقل من كلام هذا الفاضل انه يدعي على اصحابنا العمل بمطلق الظن وان لم
يثبت اعتباره شرعا من راي او استحسان او نحو ذلك حتى منع عليه اولا عمل العلماء بكل ظن كان وقال
ان اكثرهم على المنع من العمل بالظن رأسا ومن اجاز منهم العمل به فانما يعمل بظن خاص وهو ما قام الدليل
على اعتباره شرعا وورد عليه ثانيا بامتناع كون الظن من حيث هو ظن او مع قطع النظر عما يدل على اعتباره
شرعا مناطا للاحكام الشرعية للزوم الهرج والمرج في الدين لشدة اختلاف الناس فيما يستحسنونه فكيف
يلزمه العلماء وانت خبير بان ما حكاه عنه بمعزل عن هذا وانما هو ظاهر في الظهور في ارادة الظن
الحاصل بالخبر والتعميم لدفع الحصر في عدالة الرواة ومن ثم قال انه مراد المعصوم سواء كان منشأ حصول
هذا الظن رواية صحيحة او سنده ام لا وقوله الى غير ذلك يشير الى باقي اقسام الخبر التي ذكرها في
ومن هنا الذي يدعي على اصحابنا العمل بمطلق الظن وان كان اخباريا فالاخبارية يمنعون من العمل
بغير القطع لكنهم يزعمون ان اخبارنا كلها قطعية الصدور قطعا يقينيا او عاديا كما عرفت عن قريب
وان كان مجتهدا فالمجتهدون صنفان صنف لا يجيز العمل الا بالعلم ويدعون اجماع اصحابنا على ذلك
لكنهم يزعمون ان اخبارنا اكثرها متواترة او مقرونة بما يفيد العلم وصنف آخر وهم الاكثرون يجيز
العمل بالذي الظن قام على اعتباره دليل شرعي كخبر الواحد ويدعون استقامة طريقته الا ما خالف
على ذلك في قديم الدهر وليس هذا الفاضل يزعم علينا انا ناخذ بكل ظن كان حتى ما خالفونا فانهم
يعرفون مذهبنا ان هذا الفاضل هذا ليت دلنا عليه لترجع اليه او حكى كلامه بعينه فنتعرف مرامه ثم قوله
بل الظاهر من احوال القدماء الخ ناظر الى ما سلف منه في خبر الواحد من ان الاكثر على عدم الحجية
وان ظاهر الصدوق والشيخ والمحقق ذلك ايضا وانه لم يعثر على مصرح بالحجية ممن تقدم العلامة
وقد عرفت ما فيه وان الظاهر في احوال القدماء التعويل على ما يغلب به الظن وتطمئن اليه النفس
وانهم ما كانوا ينتظرون وراء خبر العدل الموثوق به شيئا الا ان يعارضه مثله وان هذا كما يكون من
بديهيات طرايقهم بل الاخبارية يوافقونا على هذا اقصى ما هنالك انهم يدعون حصول العلم بخبر
الثقة ونفاه السيد واتباعه بالمنع عن العمل بالظن غير منكر لكن هذا الفاضل انما يريد بالعلماء القدماء

الذين

الذين يستكشف بطريقتهم تقرير المعصوم ورضاه سلمنا ولكن من يعني عدا السيد واتباعه فان
طريقته في ذلك معروفة لا تخفى على جاهل فضلا عن السيد انه ما يأخذ بالظن ايضا وانه سماه علما ان
ليس يأخذ بالخبر المقرون ومن جملة القراين ما لا يفيد الا الظن كظاهر الكتاب بدلالته ونحوها وكذا دليل
العقل كاصل البراءة او ليس ما يأخذ بالاصل بل مدار امره عليه عند عدم العثور على دليل وكذلك اتباعه
واستظهر السيد الخ يعني ان مراد الفاضل بالظن الذي زعم على العلماء انهم يأخذون به ما يعبر عنه بالقطع
العرفي والعلم العادي وان مراد السيد واتباعه بالظن الذي منعوا من العمل به ما يحصل من القياس والرأي
والاستحسان ونحوها مما لا يتم دليل على جواز العمل به وح فيبقى النقل عن العلماء على عمومه كما ترى خروج
عن الظاهر الذي كاد ان يكون صريحا في الاول وعن المعلوم من مذهب القوم في الثاني فان السيد واتباعهم
يمنعون من العمل بالظن مطلقا ولا يأخذون الا بالمتواتر او المحفوف بالقراين المفيدة للعلم وقد عرفت
ماذا يريد السيد بالعلم وفسره في اول كتابه كما حكينا عنه وكانه يكفيه لحصول الامرين فان تنزيل الظن
الذي منع منه السيد بالقياس ونحوه ينافي تجويز العمل بالظن المعتبر شرعا وقوله واكثر هذه الاخبار الضعيفة
باصطلاح المتاخرين الخ دفع دخل يتوجه عليه في ادعائه على القدماء عدم العمل بغير القطع وهو انه لا ما خذ
لهم سوى هذه الاخبار واكثرها ضعيف فكيف يدعي انهم لا يعملون الا بالقطع فاجاب بانه لا منافات
بين الضعف باصطلاح المتاخرين والصحة في اصطلاح المتقدمين فان اكثر هذه الاخبار الضعيفة
كان صحيحا قوله او الحديث الصحيح او مطلقه يريد بالصحيح ما صح باصطلاح المتاخرين وبالمطلق ما في كتب
اصحابنا من غير هذا الاصطلاح ام لا قوله بل الحق الخ وذلك ان العمل بالظن ظاهر في كون المسؤل هو الظن وظاهر ان
من يأخذ بالخبر قد يكون خطاب المعصوم اما انه يمنع من العمل بالظن مطلقا من غير استثناء ولقائل ان يمنع
من العمل بالظن انما يريد المنع من التعويل عليه ولو بالاعتماد على الظن في النية وكيف كان فاخراج الاخذ بالخبر
عن كونه عملا بالظن بمعنى كون الملتفت هو الظن لا يعود ببطائل لانه ان لم يكن عملا به فهو سلوك فيه واعتماد
عليه انما النافع خروجه عن كونه من الظن المنهي عنه حسب ما حققنا في محله قوله الثالث الثالث الخ لما كان
الغرض من علم الرجال هو معرفة عدالة الرواة وجرحهم ليؤخذ بخبر العدل ويرد المجروح توجه انه انما يتم
لو اتفقت الكل على ما يثبت به العدالة والفسق لكنهما مختلفان اشد اختلاف فالمتقدمون ان انهما اجتناب
الكباير والاصرار على الصغاير وكل ما يؤذن بخسة النفس ودنائتها من المساوي والمتاخرون كالعلامة

ومن تامل عند انها الملكة الباعثة على ملازمة ذلك وهذا الخلاف وان لم يفض بنفسه الى الجهل من حيث
ان المعدل والجارح ان كان من المتقدمين كالكشي والشيخ والنجاشي نزلناه على الاول وان كان من
المتاخرين كالعلامة وابن داود ونزلناه على الثاني لكنه يستلزمه باعتبار ما اخذ الكبير في مفهومه وقد
كثر فيها القال والقيل فقائلون انها ما توعد الشارع عليه العقاب في الكتاب واخرون انها ما رتب الشارع عليه
حدا او صرح بالوعيد وبعضهم ما قام على حرمته قاطع وبعض كل معصية توذن بقلة المبالاة بالدين و
آخرون نهى الله عنه في سورة النساء المحكوم ان تجتنبوا كبائر وقوم عولوا فيها على التعداد سبع او تسع
او عشر او اثنى عشر او عشرين او اربع وثلثين الى غير ذلك حتى قيل لابن عباس سبع هي فقال هي الى
السبع مائة اقرب ولا يعرف فيها مذهب المعدل والجارح الا نادرا وان كان المعروف بينها هو الاول و هو
الذي نطقت به اكثر اخبارهم كصحيحة عبد العظيم الوارده في سؤال عمرو بن عبيد تلك التي كما عد فيها
كبيرة قال لان الله تعالى يقول وذكر ما يخصها من الوعيد الشديد حتى خرج عمرو وله صراخ من بكائه وهو
يقول هلك من قال برأيه ونازعكم في الفضل والعلم فانه قلت انه لم يعد خلافهم في نفس العدالة باجهل
عن خلافهم فيما به تعرف هل هو حسن الظاهر او الاختبار المطلع على الخلق والقلق قلت بين هذا ايضا
بين المتقدمين والمتاخرين سلمنا ولكن الطريقة المستقيمة على الاول في الشهادة وعلى الثاني في الركن
كما يعرف عند تتبع سيرتهم في الجرح والتعديل ثم ان المصنف على الاشارة الى النزاع الواقع في الكبيرة
وقيل انها اضافية لانها اسم لكل ما يخص ذنب فلا يخرج عنها الا ما لا ذنب دونه وهو اصغر الصغائر
لكن لم نشهد هذا القول في الاقوال وكان يشير الى ما ذهب اليه الشيخ المفيد وابن البراج وابو الصلاح وابن
ادريس والشيخ ابو علي الطبرسي وغيرهم حتى حكي عليه الاجماع من ان كل معصية كبيرة وانما جاء من تقسيم
المعاصي الى كبائر وصغائر اضافي والمعنى اكبر واصغر وانت خبير بان هؤلاء لا يعرفون الكبيرة بما كانت
تحته ذنب بل كل معصية عندهم كبيرة حتى اصغر الصغائر اقصى ما هنالك انه لما اورد عليهم ما جاء
من التقسيم اجابوا بان ذلك على الاضافة وكيف كان فالظاهر ان اهل هذا القول كما يظهر من كلام ابن ادريس
وغيره سقوط العدالة بكل ذنب ولا يقتضي ذلك انحصارها في المعصوم للتوبة وربما قيل ان المعصوم
بما عظم من الكبائر او بما يخرج به عن سمت الورع او بما افضى الى عدم المبالاة وعلى هذه الثلثة فيرجع
النزاع الى اللفظ وكيف كان فهذا النزاع ايضا مما يفضي الى الجهل بحال المعدل والمجروح وقوله وهذا العلم

مما لا يكاد يمكن تحصيله ممنوع على اطلاقه فان مذهب الشيخ في الكبائر معروف مسطور في كتبه وكذا ابن
طاووس وكذا كل من له كتب معروفة فانه يرجع اليها ويستعلم مذهبه منها على انه كثيرا ما يذكر خصوص السبب
في الجرح ويكون مما اتفقت الكلمة على كونه من الكبائر كالسبع الموبقات وقوله وتوثيق بعض المتاخرين الخ
دفع بتخلف ذلك ان القائل انا لا نعول في الجرح والتعديل الا على من نعرف مذاهبه في العدالة والكبائر فاجاب
بان توثيق هؤلاء مبني على توثيق من قبلهم قوله وايضا اعتبر بعض العلماء الخ الصحيح من المذهب والذين ينهض
له كل ما دل على حجية خبر الواحد انما هو الاكتفاء بالواحد وهو الذي استقامت عليه طريقة الاصحاب على
قديم الدهر كما يعرف عند الرجوع الى كتب الرجال وهو الموجود بين الفريقين كما في النهاية وانما ذهب الى
اشتراط الاثنين شاذ واختاره المحقق منا تبعه صاحب المعالم كما شغف اكتفى في الشهادة بواحد في
اشكال بعد هذا ثم قوله وعلى هذا فلا يوجب الخ ممنوع بل الذي يعلم الاشارة فصاحب الكثير ومنها
في ذلك ان القضاء الصحاح والحسان مثل منتقى الجمان مع ما عرفت من عدم اكتفاء صاحب المعالم بالواحد
وثبوت العدالة بالشهرة قد لا يبلغ الى هذه الحدود وانما يحصل لاسامي معدودين وبالقرائن نادر نعم لو قيل
هكذا اذا كان من الجارح ممن لا يكتفي بالواحد فلعل بعضهم نفى العدالة كان كذلك وقد اخبره بعدالة الراوي
عدل واحد فلم يكتف وانت مما تكتفي تتبعه في نفي العدالة وهو حين لعدل وكذا في الجرح يرى ان شاهدا
بالعدالة فيجيء عنده جارح فلا يصغى اليه ويحكم بعدالته على ما يعرف وهو عنده مجروح ونزيد على هذا انهم
قد اختلفوا في اشتراط ذكر السبب فمنهم من شرطه مطلقا ومنهم من لم يشترطه ومنهم من شرطه في التعديل دون
الجرح ومنهم من عكس وانت تاخذ بالتعديل والجرح ولا تعرف ما مذهب هذا المعدل والجارح هل يوافق
ما انت عليه ام لا فربما عدل بما لم تقبل وجرح بما لم تجرح قوله وايضا تعديل هؤلاء المعدلين الخ يعني المعدلين
الذين ناخذ بتعديلهم كالكشي والنجاشي والشيخ ومن الغضائري والعلامة وابن داود والحاصل انا اي
لا نعرف مذهب اكثر هؤلاء المعدلين ولا نعتمد عليهم مبني على تعديل غيرهم ممن تقدمهم من علماء الرجال
كمحمد بن يعقوب الكليني وحميد بن زياد شيخه ونصر بن الصباح واحمد بن محمد بن خالد البرقي وغيرهم هؤلاء
فهم علماء الرجال وغيرهم ونعلم ان هؤلاء كما يعدلون بتعديل السابقين كذلك يعدلون بمراعاة احوال
الرواة وكذا من تلقى عنه هؤلاء كصاحب الحاوي والشريف صاحب الكتاب الجامع في الرجال وعن بعد هذا بل
من كان من مثل زماننا ونقصد عدل الاستاد ابقيه ما لا نسأل احيانا السابقون فلا وجه للاطلاق في الموثقين

عنوان تجوان المتابعة في التعديل فضلا عن الوقوع كاف في المقام والجواب عن اصل الاشكال ان القوم لا
يوثقون حتى تطمئن النفوس وتنقطع الانفاس بجاري عادات الناس ويظهر اثار الملكة وتحقق
العدالة على جميع الاقوال وان كانوا العلماء ابو ثالثة من عشرة لعليه لوحوة بتعمد النظر في محاسن في وجه جان
او بخلق حسن او ما طال غريمه مع يساره او نحو ذلك من الصغائر فضلا عما اختلف فيه فعله ناس دون
ناس في الكبائر كالغيبة والكذب على الناس وتاخير الصلوة عن وقتها ونحو ذلك من الامور الفضيعة كلا
حتى يكون كما قال ابن ابي يعفور حين قال له بما تعرف عدالة الرجل بين المسلمين ان يعرفوه
بالستر والعفاف والكف عن البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله
عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك في الدلالة على ذلك
كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء
ذلك ويجب عليهم تزكيته واظهار عدالته في الناس ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس اذا واظب
عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين وان لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم الا من
علة الى ان قال فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما رأينا منه الا خيرا مواظبا على الصلوة متعاهدا
لاوقاتها الحديث وكما قال الشيخ المفيد ان العدل من كان معروفا بالدين والورع عن محارم الله وقال
في ذلك قول من قال ما امنع بحديث فلان انه ذكر يوما عند حماد فامتخط وقول آخر اتى حجة قد
ركض على برذون وكفاك مبينا على ذلك ان اهل الدراية لم يعدوا في التوثيق نحو صدوق او لا بأس به او
مستقيم وزاهد بل عدوه في المدح وانما عدوا في التوثيق قولهم فلان ثقة وعين في اصحابنا او
حجة بالجملة انما يقولون في انسان انه ثقة اذا صح ان يقال فيه انه من الثقات والاصل عدم تغيير العرف
على ان هذا الاختلاف في الكبيرة انما يعرف في مخالفينا واما اصحابنا فالمعروف فيهم كما عرفت هو
الاول حتى قال صاحب الكفاية رحمه الله بعد ان ذكر انه هو المعروف بين اصحابنا ولم اجد في كلامهم اختيار
قول آخر وقد جمعنا من قبل بين مقالة المتقدمين والمتاخرين في امر الملكة وقلنا ان العدالة عند
الكل هي الملكة وانما الكلام في طريق الاستعلام هل هو حسن الظاهر او الاختبار وكيف لا تكون عند
المتقدمين بحيث لا يرتكب كبيرة ولا يصر على صغيرة ولا معنى لكونه بهذه الحيثية وفي تلك الحال
الا حصول القوة الباعثة المسماة بالملكة وان اختلفت مراتبها في القوة والضعف اختلافا شديدا

قوله وهذا الثاني مما اورده الشيخ البهائي الخ يشير الى الاشكال الاخير الوارد باعتبار عدم علمنا
بمذاهب من بين هؤلاء المعدلين على المعدلين وذلك انه اعترض بانا نقبل تعديل العلامة وهو مما يبني
تعديله على تعديل من لا يعرف مذهبه في العدالة كالكشي والنجاشي وان بنى ايضا على من يعرف كالشيخ
فقال من المشكلات انا نعلم الخ حاصله انا نقبل تعديل العلامة مع تعويله على تعديل من نعلم مخالفته
له في العدالة كالشيخ ومن لا نعلم مذهبه فيها كالباقين وقد عرفت ان علمنا بمذهب الشيخ غير مجد فانه
ربما حكم بالتوثيق معتمدا على توثيق الشيخ من غير ان ينص على ذلك ولا يخفى ما في العبارة من السماحة
وهو هذا الكلام شيخنا البهائي نقيا عن امثالها وكانه حكاه بالمعنى ولقد تصفحت مطالع مشرق الشمسين
فلم اجد اثرا وكانه فيما كتب على الخلاصة والجواب عن هذا ما تقدم على نحو سابقه على انه انما يشكل هنا
على في سبيله في العدالة طريقة المتاخرين واما من سلك سبيل الاولين فعلى احدى الحسنيين اما ما يختار
او فوق ما يريده ثم اقصى ما يلزم على ذلك الاعتراض عن تعديل العلامة او من يحذو حذوه فاما الى علم
الرجال قوله وايضا كثيرا من الرجال الخ حتى هذا الاشكال ان يكون فيما يدل على الاضطرار الى علم الرجال
لا فيما يدل على عدم الاحتياج اليه او عدم الانتفاع به انما وجهه مورده على اهل الاستدلال يقول انكم
تحكمون بصحة الرواية بمجرد عدالة الرواة بها من غير نظر في ان عدالتهم هل كانت مستمرة او زائلة او عارضة
مع ان صحتها في المتأخرين تدور على صدورها في حال الاستقامة ومعلوم ان تعرف ذلك انما يكون في
علم الرجال فكان يجب على المصنف ان يقتصر على حكاية الاول وقد ذكر البهائي هذا الاشكال في اوائل مشرق
الشمسين وزيادة فقال شيخنا المعتبر حال الراوي وقت الاداء لا وقت التحمل فلو تحمل الحديث طفلا
او غير امامي او فاسقا ثم اداه في وقت يظن انه كان مستجمعا فيه لشرائط القبول قبل ولو ثبت
انه كان في وقت غير امامي او فاسقا ثم تاب ولم نعلم ان الرواية عنه هل وقعت قبل التوبة او بعدها
لم يقبل حتى يظهر لنا وقوعها بعد التوبة وان قلت ان كثيرا من الرواة كعلي بن اسباط والحسين
ابن يسار وغيرهما كانوا اولا من غير الامامية ثم تابوا ورجعوا الى الحق والاصحاب يعتمدون على
حديثهم ويثقون بهم من غير فرق بينهم وبين ثقات الامامية الذين لم يزالوا على الحق مع ان تاريخ
الرواية عنهم غير مضبوط ليعلم انه هل كان بعد الرجوع او قبله بل بعض الرواة ماتوا على مذهبهم
الفاسد من الوقف وكانوا شديدي التصلب في التعصب فيه ولم ينقل رجوعهم الى الحق في وقت من

الاوقات اصلاً والاصحاب يعتمدون عليهم ويقبلون احاديثهم كما قبلوا احاديث علي بن محمد
بن رياح وقالوا انه صحيح الرواية ثبت معتمد على ما يرويه وكما قبل المحقق في المعتبر رواية علي بن
حمزة عن الصادق عليه السلام معللاً ذلك بان تغيره انما كان في زمن الكاظم عليه السلام فلا يقدح فيما قبله وكما حكم
العلامة ره في المنتهى بصحة حديث اسحق بن جرير وهؤلاء الثلثة من رؤساء الواقفية قلت
المستفاد من تصفح كتب علمائنا المؤلفة في السير والجرح والتعديل ان اصحابنا الامامية ره كان
اجتنابهم عن مخالطة من كان من الشيعة على الحق اولاً ثم انكر امامة بعض الائمة عليهم السلام في اقصى المراتب
كانوا يحترزون عن مجالستهم والتكلم معهم فضلاً عن اخذ الحديث عنهم بل كان تظاهرهم بالعداوة
لهم اشد من تظاهرهم بها للعامة فانهم كانوا يتاقون العامة ويجالسونهم وينقلون عنهم
ويظهرون انهم منهم خوفاً من شوكتهم لان حكام الضلال كانوا منهم واما هؤلاء المخذولون فلم يكن
لاصحابنا الامامية ضرورة داعية الى ان يسلكوا معهم على ذلك المنوال وسيما الواقفية فان الامامية
كانوا في غاية الاجتناب لهم والتباعد عنهم حتى كانهم كانوا يسمونهم بالممطورة اي الكلاب التي اصابها المطر وائمتنا ع
لم يزالوا ينهون شيعتهم عن مخالطتهم ومجالستهم ويامرونهم بالدعاء عليهم في الصلوة ويقولون انهم
كفار مشركون زنادقة وانهم شر من النواصب وان من خالطهم وجالسهم فهو منهم وكتب اصحابنا مملوة
بذلك كما يظهر لمن تصفح كتاب الكشي وغيره فاذا قبل علماؤنا وسيما المتاخرين منهم رواية رواها رجل
من ثقات اصحابنا عن احد هؤلاء وعولوا عليها وقالوا بصحتها مع علمهم بحاله فقبولهم لها وقولهم بصحتها
لا بد من ابتنائه على وجه صحيح لا يتطرق به القدح اليهم ولا الى ذلك الرجل الثقة الراوي عمن هذا
شانه كان يكون سماعه منه قبل عدوله عن الحق وقوله بالوقف او بعد توبته ورجوعه الى الحق او ان النقل
انما وقع من اصله الذي الفه واشتهر عنه قبل الوقف او من كتابه الذي الفه بعد الوقف ولكنه اخذ
ذلك الكتاب عن شيوخ اصحابنا الذين عليهم الاعتماد ككتب علي بن الحسن الطاطري فانه وان كان
من اشد الواقفية عناداً للامامية الا ان الشيخ ره شهد له في الفهرست بانه روى كتبه عن الرجال الموثوق بهم
وبرواياتهم الى غير ذلك من المحامل الصحيحة والظاهر ان قبول المحقق طاب ثراه رواية علي بن ابي حمزة مع
شدة تعصبه في مذهبه الفاسد مبني على ما هو الظاهر من كونها منقولة من اصله وتعليله ره يشعر بذلك
لان الرجل من اصحاب الاصول وكذلك قول العلامة ره بصحة رواية اسحق بن جرير عن الصادق عليه السلام

فانه ثقة من اصحاب الاصول ايضاً وتاليف امثال هؤلاء اصولهم كان قبل الوقف لانه وقع في زمن الصادق عليه السلام
فقد بلغنا عن مشايخنا قدس الله ارواحهم انه قد كان من دأب اصحاب الاصول انهم اذا سمعوا من احد
الائمة عليهم السلام حديثاً بادروا الى اثباته في اصولهم لئلا يعرض لهم نسيان لبعضه او كله بتمادي الايام وتوالي
الشهور والاعوام والله اعلم بحقائق الامور هذا كلامه قوله وايضاً العدالة بمعنى الملكة الخ العلم بتكون
الملكة بنفسها محسوسة فما يستلزمها عادة من الآثار والعلم على ثبوتها محسوس فاذا المحسوس بالاثر
علم بالمؤثر على ان العدالة تارة بمعنى ظهور ما ليس بمحسوس فاتفقا على مذهب المتقدمين اعتباري
وهو كونه بحيث يفعل ويترك ما ترى ان هذا يحصل بالاطلاع على العدالة في راس تحصيل الملكات كالشجاعة
والكرم والعفة والحياء واضدادها ام يحصل من تتبع من الاخبار والمعلوم ام يقول ان هذا الخبر وان
كان عن علم لا يسمى شهادة والاول مكابرة على الوجدان والثاني ظاهر البطلان والثالث نعد تاليه
ملتزمون وما الذي اوجب كون الجرح والتعديل شهادة هل الغرض الا حصول الظن بالعدالة او الفسق
وهو حاصل بالخبر من حيث هو خبر ولا دخل بوروده بين يدي الحاكم في مقام الخصومة مع ان الواقع
خلاف ذلك انه لا محاكمة وقد عرفت ان الشهادة لا تمتاز عن مطلق الخبر الا بذلك حتى اذا اخبر بقتل
زيد لعمرو مثلاً من غير استدعاء كان خبراً مطلقاً فاذا ادعي واداه بين يدي الحاكم كان شهادة هنا
ولعل القائل بكونه شهادة ما يكتفي بذلك في خصوص التزكية كما يكتفي غيره لما عرفت في ان العدالة تجمع
معانيها غير محسوسة انه يجعل تزكية الشهود بين يدي الحاكم الا ان يخص قبول الشهادة في الكثير
بما شاهده منه دون ما سمعه منه وان كان معلوماً مشهوراً اسلمنا الذي الخصم ولم يبق بعد هذا الا
ان يقال انا نتم هنا لو كان المخبر على طريقة المتاخرين وهو غير معلوم بل الظاهر انه على طريقة الا
انهم منهم ومعلوم انهم ما يكتفون بحسن الظاهر بل ربما قال بعضهم ان المسلمين على ظاهر العدالة
فلعل توثيقه كان على الظاهر واقتصاره حسن الظاهر ونقول ان هذا هو السؤال السابق وقد عرفت
جوابه فكيف صار سؤالاً آخر ثم كيف يتوهم بناء التعديل على ظاهر الاسلام ومثله عندهم بعد في
الحاصل الا ان يزعم ان المجهول حاله الذي لا يعرف الا اسلامه قوله وايضاً قد تقرر في محله آه اوثت
قد عرفت بحيث لا ريبة ان الجرح والتعديل من باب الخبر وانه كما يكون بالاخبار كذلك يكون بالتحصيل
وان تمادت الازمان انه يزعم ان توثيق الكشي والنجاشي والشيخ ومن قبلهم ومن بعدهم كله كان

بالاخبار اما كان في اعتبار احوال الرواة ومراعاة سيرتهم مدركه لذلك كلا ها نحن نشاهد فانظر
بالسابقين الاولين وحق فلا يكون جميع توثيقهم لقدماء الرواة واخبارهم عنهم بالوثاقة من نوع
الفرع كما يزعم بل ربما كان توثيق المتاخرين توثيقاً ابتداعياً او خبراً اولياً وان ابتنى على اجتهاد
آخر كان استنباطه منها باجتهاده منه قوله وايضاً قلما يخلو اسم من اشتراك الخ هذا حق لا مرية فيه و
شئت فانظر الى الوجيزة كيف اذا ذكر الاسم عطف على كنيته مشاركيه ثم لا يتفق كونهم جميعهم ثقات
الا نادراً لكن كثيراً من هذا الاشتراك يزول بالكنى والالقاب وكثيراً من الجهات تورث على القطع من
مراد صاحب الكتاب كاحمد ومحمد وعلي في اوائل الاسانيد ومحمد في آخرها وكذا اكثر مشايخ الاجازة
بينهم وبين اصحاب الاصول بل ربما لم يذكر من الطرق اليهم في آخره وفي الفهرست بيان له ولغيره كما
ان طريقه الى احمد بن محمد بن عيسى عدة من الاصحاب عن احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد عن ابيه
عن محمد بن الحسن الصفار وسعد بن عبد الله جميعاً عن ابن عيسى والى احمد بن محمد بن خالد البرقي
الشيخ المفيد عن ابن الوليد عن ابيه عن سعد عنه والى احمد بن ادريس طريقه الى الشيخ الكليني عنه و
الى ابراهيم بن هاشم والى الحسن بن محبوب والحسين بن سعيد والى حريز بن عبد الله والى سعد
بن عبد الله والى صفوان بن يحيى والى علي بن مهزيار والى علي بن جعفر والى الفضل بن شاذان
والى محمد بن ابي عمير والى النضر بن سويد وغير هؤلاء من اصحاب الاصول الذين يروي عنهم الشيخ
اصولهم بواسطة مشايخ الاجازة حتى اذا كان بعض مشايخ الاجازة مجهول الحال لا يقدح في السند
لعلمهم بتلك الاصول كما نعلم بجوامعهم العظام ولا نحتاج فيها الى راوي الاجازة وكذا قول صاحب
الكافي عدة من اصحابنا فقد حكى النجاشي في كتابه عنه انه قال كلما كان في كتابي عدة عن اصحابنا
عن احمد بن محمد بن عيسى فهم محمد بن يحيى وعلي بن موسى الكمنداني وداود بن كوره واحمد بن
ادريس وعلي بن ابراهيم وكذا العلامة في الخلاصة وزاد عليه انه قال كلما ذكرت في كتابي عدة من
اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد البرقي فهم علي بن ابراهيم وعلي بن محمد بن عبد الله بن اذينة
واحمد بن عبد الله عن ابيه وعلي بن الحسين ثم من بعد مشايخ الاجازة اصحاب الاصول كالمذكورين
فانا نعرفهم في مقاماتهم بمجرد ذكرهم على القطع كما انقطع عند قول الشيخ سعد انه يريد سعد بن عبد
الله وعند قوله الحسين انه يريد الحسين بن سعيد وعند قوله محمد بن الحسين انه يريد ابن ابي الخطاب الزيات

غير ذلك ولم يبق بعد هذا الا ما بين اصحاب الاصول وبين المعصوم عليه السلام من راوي فما علم بالكناية واللقب
وما علم برواية صاحب الاصل عنه او بروايته عن معلوم فلا كلام فانهم غالباً انما يأخذون عن معروفين
من اصحاب الاصول ايضاً او غيرهم وكذا قد يعلم بمراعاة المرتبة والطبقة وما يبقى بعد هذا على الاشتراك الا
القليل ومن تتبع عرف صحة ما قلنا ثم المرء باكثر هذه الطرق يكون على وجه القطع او الظن المتاخم للعلم
لا كما يزعم ظن ضعيف وربما كان بمطلق الظن ولا كلام فيما نطالب به النفس انما الكلام في الظن المطلق كان
يشترى ما مر برواية او بالرواية عنه او بمراعاة الطبقة ويرجح التعيين ولكن لا يبلغ الى حد الطمانينة وسكون
النفس وربما قيل في هذا انه ظن في موضوع فيكفي لاتفاق الكل على الاجتزاء بالظن في الموضوعات والتحقيق
بناء على ان المناط عرفاً في نحو فرق هنا في الفقراء ولا تقبل الا ان يجيء به العدل ان المراد من عرفت فقره
وعدالته وان لم يكن العرفان داخلاً في مفاهيم الالفاظ ومعلوم ان النفس ما دامت قلقة فلا عرفان
انما يصدق العرفان عند الاطمينان ولو بخبر العدل او الفاسق المقرون وبالجملة فالظن ان كان في نفس
الحكم ودليله الا الظن المجتهد بعد بذل الجهد وان كان في الموضوع فان كان بعد ثبوت الحكم كالمرض
المجوز للتيمم بعد بذل الجهد وان كان بالموضوع فان كان للاخطار او التيمم وتقدير قيم المتلفات فذلك يختلف
له ناس دون ناس بل كل من تطارق بخبره النفس وان كان مما يبتنى عليه الحكم كمداليل الالفاظ من حقيقة
او صيغة امر او عموم او وصف او نحو ذلك فظن المجتهد مع الطمانينة ومثله ما لا يعرف معناه من الالفاظ
كالصعيد والغناء ومن هذا القبيل امر العدالة فانه هو المكلف بتناول خبر العدل فلا بد ان يعرف
العدل ما هو وان هذا عدل ام لا فاما ما يحتاج الى معرفة اصطلاح الشارع فتوقيفي فان قلت كيف عولتم
في مسائل الوجدان على تلك الظنون الضعيفة في الترجيح قلت ما كنا لنعول حتى يغلب على الظن ترجح
في النفس ان العالم اذا اراد عليك الامر في لفظ هل هو مشترك او منقول متوقف في الحكم بالاشتراك الا مع
عدم التبادر فانه الاصل الذي تقرر عليه الوجه مضافاً الى ما جاء من النهي عن الخروج عن اليقين الا الى يقين
وبعد هذا كله توجيه مراعاة الامور الخارجية كما ابتنا الحقيقة الشرعية في كثير من الالفاظ وان كان
على خلاف القانون الذي ضبطنا في مسائل الدوران فان كان ما الشك في الارادة فلا اشكال قوله
وايضاً على تقدير العلم الخ الذي علينا ان ناخذ من العدل وليس علينا ان لا يخطي العدل بان ينقل
ما هو مقطوع ان يتحقق ذلك كذباً او تدليساً ليت شعري انما متى توهم هذا في كل رواية يرويها

الصدوق فكيف لا يمنع توهم الخطاء في رواية العدل للكتاب بكلما كان ممن يمتنع عليه الخطاء والنسيان
حتى صار جميع ما يرويه كيف كان بمجرد اخباره بصحته صحيحا قوله وقد ذكر صاحب منتقى الجمان الخ
نقول بل قد وقع هنا الذي اخبرناه ولم يتنبه له اكثر الناس الى ان تفطن له صاحب المنتقى فلم لا يكون
غيره كذلك قلنا ما علمناه اجتنباه كما لو بان كتب العدل لا يستلزم ذلك بطلان ما ثبت حجته
بالدليل وحاصل ما ذكر في بيان كيفية غفلة الشيخ ره ان صاحب الاصل الذي ياخذ منه الشيخ كموسى بن
القسم يروي في كتبه كثيرة باسانيد مختلفة وطريقته في ذلك ان يذكر طريقه الى كل كتاب من تلك في
اول رواية يرويها عنه ثم يقتصر بعد ذلك على ذكر الكتاب والشيخ ره يعمل الى تلك الاخبار غير وجها عن
موسى بن القسم عن اصحاب تلك الكتب من غير ان يذكر الواسطة بين موسى وتلك الكتب فيظن ان
قد تناولها بغير واسطة ويصير الاسناد في رواية الشيخ منقطعا قوله وجواز الاعتماد على مثل هذا
الظن الخ هذا الذي نسبه هيهنا الى الشيخ والذي حكاه عنا دلالا متواحد وهو الاخذ بصورة السند
المذكور في الكتب مزيدا ودون مراعاة ما ترك منه فيفضي الى الانقطاع في رواية اللاحق اقصى ما هنا ان
كان في انتزاع الشيخ من كتاب موسى بن القسم وهيهنا في كتاب الكليني وعبارة المنتقى انه بعد
ان ذكر ان الكليني الخ ما يترك اول السند ويحيله على اسناد سابق قريب قال اذا عرفت هذا فاعلم
اتفق لبعض الاصحاب توهم الانقطاع في جملة من اسانيد الكافي لغفلتهم عن ملاحظة بناء كثير منها
على طرق سابقة وهي طريقة معروفة بين القدماء والعجب ان الشيخ ره غفل عن مراعاتها فاورد
الاسناد من الكافي بصورته في الكليني من غير ذكر للواسطة المتروكة فيصير الاسناد في رواية الشيخ
منقطعا ولكن مراجعة الكافي تفيد وصله ثم قال ومنشأ هذا عليك في تضاعيف الطرق اغلاط كثيرة
نشأت من اغفال هذا الاعتبار بعني انتزاع الاخبار من كتب السلف وايرادها في الكتب المتاخرة
فكان احدهم يأتي باول الاسناد صحيحا لتقرره عنده ووضوحه وينتهي به الى مصنف الكتاب الذي
يريد النقل منه ثم يصل الاسناد الموجود في ذلك الكتاب بما اثبته هو اولا فاذا كان اسناد الكتاب
مبنيا على اسناد سابق ولم يراعه عند انتزاعه حصل الانقطاع في اثناء السند وما رايت من
اصحابنا من تنبه لهذا بل شانهم الاخذ بصورة السند المذكور في الكتب ثم قال واكثر ما وقع في
الشيخ ره وخصوصا روايته عن موسى بن القاسم في كتاب الحج هذا كلامه وظاهر انهم لم يجعلوه حجة

فلم يقل وايضا بل قال وذكر ايضا قوله وايضا كثيرا ما يذكر جماعة من الرواة الخ يذكر بالمجهول يريد ان هذا نوع
آخر من الخطاء وهو ان يعطف في مكان التجاوز او يوقع عن في مقام العطف ولم يذكر في المنتقى الا الثاني فقال
اعلم انه كما كثر الغلط في الاسانيد باسقاط بعض الوسائط على الوجه الذي قررناه فقد كثر ايضا بضده
وهو زيادة بعض الرجال فيها على وجه تراه بين طبقات الرواية لها وقلما ان ايضا من تنبيه قال ومنشأ هذا
الغلط انه يتفق في كثير من الطرق تعدد الرواة للحديث في بعض الطبقات فيعطف بعضهم على بعض
بالواو وحيث ان الغالب في الطرق وقوع كلمة عن في الكتابة بين اسماء الرجال فمع الاعجال يسبق الى الذهن
ما هو الغالب فتوضع كلمة عن في الكتابة موضع واو العطف قال وقد رايت في نسخة التهذيب التي عندي
بخط الشيخ ره عدة مواضع سبق فيها القلم الى اثبات كلمة عن في موضع الواو ثم وصل بين طرفي العين
وجعلها على صورة الواو والتبس ذلك على بعض النساخ فكتبها بالصورة الاصلية في بعض مواضع
الاصلاح وفشى ذلك في النسخ المتجددة ولما راجعت خط الشيخ تبينت الحال وظهر ان ابدال الواو
يقتضي الزيادة التي ذكرناها فان كان الرجل ضعيفا ضاع به الاسناد فلا بد من استفراغ الوسع في
ملاحظة امثال هذا وعدم القناعة بظواهر الامور الخ قال ومن المواضع التي اتفق فيها هذا الغلط مكررا
الى آخر ما حكى المصنف وكم بين ايراد المصنف لهذا وايراد صاحب المنتقى هذا يورده للتحريض على مراعاة
الرجال ويقول اياك والاقتناع بظواهر الامور والجمود عليها لما وجدناه في الفحص من الاطلاع على الخطاء
وهذا يورده للتثبيط عن مراعاة هذا الفن فيقول ان كان الغرض من ذلك تعرف صحة الرواية او ضعفها
فاقصى ما تريد ان تفحص عن حال من يجده مذكورا في السلسلة من الرواة ومن لك بما سقط منه حيث لا تدري
او اثبت مستقلا بالرواية وهو في نفس الامر ضميمة لا تقدح في الرواية ضعفه لصحة شريكه فربما صحت رواية
وهي في اقصى مراتب الضعف لمكان ما سقط منها وربما ضعفت روايته وهي في اعلى مراتب الصحة لمكان
ما اثبت فيها فالوجه اذن الاعراض عن الاكتفاء بما ثبت عن صحة هذه الاخبار المثبتة في هذه الجوامع
العظام فيقال له كما جاز وقوع الخطاء في ذكر السند ورسمه فلم لا تجوز وقوعه في ذكر المتن ورسمه
الحكم بسبب ذلك بصحة الكتاب برمته مضافا الى ان الحكم بالصحة نوع من الاجتهاد يختلف باختلاف
النظر وطول الباع وشدة الفحص والتنقير وظهور القراين وقرب العهد ولذلك اختلف اصحاب الجوامع
هذا يصحح هذا الخبر ويأخذ به وذاك يضعفه ويعرض عنه وهذا يرتضي رجالا ويأخذ عنهم وذاك

برفضهم وينال منهم او لم يبلغك استثناء الصدوق وشيخه ابن الوليد رجالا من نوادر الحكمة وتضعيف
ابن نوح اياهما الا في محمد بن عيسى او لم تسمع باخراج البرقي من قم لانه كان يروي عن الضعفاء ويبالي
عمن اخذ وهل قال الصدوق ره لم اقصد قصد المصنفين في ايراد كل ما رووا وانما اوردت ما احكم
بصحته وكان حجة بيني وبين ربي الا وهو يرى ان ليس كل ما رووه بصحيح ولا كل ما جاؤوا به حجة الا هذا
المشرف الكتاب ثقة الاسلام وعماد الامامية بين الخاص والعام حتى ذكر ابن الاثير في جامع الاصول
في ترجمته انه مجدد مذهب اهل البيت في راس المائة الثالثة بعد ان ذكر ان علي بن موسى الرضا
كان المجدد له في راس المائة الثانية وقد تطابقوا ان على راس كل مائة مجدد الدين اذا وثق من
الاسلام واعرف بالرواية واضبط في كتابه المهذب الكافي ذلك الذي بذل جهده في انتقاده في
تهذيبه عشرين حولا تحاول ارادة تكلف المشاق وشمر عن ساق الجد الفعل الفعل هذا الكتاب هل
كان ذلك الا للاستقلال وايثار مباشرة الامور بالنفس وعدم الاتكال على الغير صنيع المجتهدين فكيف
يجوز المجتهد بعد هذا كله ان يقلد ليت شعري اذا عول على التقليد فمن عساه يقلد وتصحيح من
يعتمد فهذا هو الذي ينبغي ان يلحظ فاما وقوع الخطاء في حكاية السند او المتن او رسمهما فليس مما
يصح عن رواية العدل التي استقام عليها نظام العالم في تناول التكاليف قبل تاليف الاصول وتصنيف
الكتب غير ان صاحب المنتقى رحمه الله رحمه اراد ان ينبه سالكي هذا النهج حتى لا يغفلوا عن هذا اللحوق
ومن موارد اطلاقهم وتنبيههم على ما هناك من العثرات ليأخذوا حذرهم ويبلوا عذرهم كلا في للمخالفة
الاتكال والاخلاد الى الدعة كما صنع رجال قوله وايضا حكم الحاكم الخ يريد ان تصحيح الرواية يتعين بل
لرواتها وتضعيفها بجرح الجارحين انما هو حكم بشهادة الاموات فانه انما حكم بصحتها او ضعفها بشهادتهم
وقد بينا غير مرة ان هذا ليس من الشهادة في شيء وانما هو الاخبار الصرف وغرض الحاكم تحصيل
الظن حتى يطمئن النفس بالحكم سواء جاز ذلك من اخبار اموات او احياء او مشاهدة آثار او غير ذلك
قوله والجواب عن جميع هذه الشكوك العشرة المذكورة هيهنا يعني الشكوك المذكورة في بيان ان ليس
في علم الرجال نفع يعتد به وهي الثالث وما ذكر فيه كان حاصل الثالث هو العقد الذي اشتركت
فيه ايات هذه العشرة اعني عدم حصول نفع يعتد به واما الاول والثاني فكانا في بيان الاستغناء عنه
الاخبار والقطع بصدورها او بالاكتفاء بالظن وهو حاصل عن دون حاجة الى مراعاة واول هذه

العشرة ما ورد باعتبار اختلاف المعدلين في العدالة والكبيرة وثانيها ما ورد باعتبار مذاهب
من العدالة الى عدم الاكتفاء بتعديل الواحد كالمحقق وصاحب المعالم وثالثها ما ورد باعتبار عدم علمنا
بمذاهب من كان تعديل هؤلاء المعدلين الذين تاخذ بتعديلهم مبنيا على تعديلهم وهو اشكال المهملة
ورابعها ثاني اشكاليه وخامسها ما ورد باعتبار ان العدالة ملكة بناء على قول المتاخرين والملكة غير
محسوسة والتعديل اما شهادة او خبر واحد وكلاهما لا تقبل الا في المحسوس وسادسها ما ورد
باعتبار ان تعديل المعدلين من فروع الفرع وشهادة فرع لا تسمع وسابعها غلبة الاشتراك
وثامنها سقوط بعض رجال السلسلة بواسطة النقل عن الكتب كما وقع للشيخ في النقل من كتاب موسى
بن القسم وفي النقل في الكافي وتاسعها ما ورد باعتبار الخطاء المفضي الى الزيادة في السلسلة بوضع
عن مكان الواو فربما ضعفت الرواية وهي صحيحة والعاشر ما ورد باعتبار ان الاخذ بشهادة المعدلين
حكم بشهادة الميت وهو آخرها قوله بعدما كان الاجوبة الجلية الخ يشير الى توجيه هذه الاسئلة وانه
للجواب عنها على التحقيق وسيصرح بعد ذلك بحيث يقول ولا شك في حصول الرجحان عند النفس
بسبب تعديل المعدلين وان ورد عليه ما ذكرت من الشكوك وانت بحمد الله قد عرفت الجواب عن كل
واحد منها على التحقيق قوله هو ان احاديث الكتب الاربعة الخ اشتمل كلامه هذا على مقدمتين الاولى
ان احاديث الكتب الاربعة ماخوذة من الاصول المعتمدة والثانية ان تلك الاصول مما يجوز العمل بها واخذ
منها واستدل على الاولى بما اشار اليه اخيرا في قوله والعلم باخذ الكتب الاربعة من شهادة اصحابها
بذلك وقيام القراين عليه وعلى الثانية بما اشار اليه اولا من تقرير الائمة لهم على العمل بها وذلك لتداولها
بين الشيعة ووقوفهم عليها بسمع من ائمة الهدى ومنظر من غير نكير وتقية فلذلك جاز العمل
بما في الكتب الاربعة وتعليق على الاولى لانسلم ان جميع ما في هذه الاربعة ماخوذ من مشاهير تلك
الاصول او الكتب المعتمدة التي عليها المعول لم لا يجوز ان يكونوا رووا كثيرا من الاخبار عن مشايخهم
شافهة يدا عن يد او اخذ واخذ من غيرها اشتهر من تلك الاصول او الكتب حيث اعوزتهم الاحكام
مع عدم ظهور ما ينقضها من كتاب او سنة وكم من كتاب واصل يرويه ناس دون ناس واهل
بلاد دون اخرى من غير قدح هؤلاء وياخذ دون منه ويتكره اولئك ومن هنا تمادت الايام لصاحب
الكافي في جمعه حتى ترجمته ابراهيم ابن ابي رافع وذكر شيوخنا ان بين النسختين اختلافا قليلا

ورواية ابا العباس احمد بن محمد بن خالد وقد زيد في المحاسن ونقص في بعض البلدان ذكره نيف
وتسعين كتابا عددها هذا الفهرست الذي ذكر محمد بن جعفر بن بطة وذكر بعض اصحابنا ان له
كتابا آخر كتاب اليتامى كتاب المغازي كتاب اخبار الامم وفيه احمد بن هلال روى اكثر اصول اصحابنا
وتوقف ابن الغضائري في حديثه الا فيما يرويه عن الحسن بن محبوب من كتاب المشيخة ومحمد بن ابي عمير من
نوادره وفي بكر بن صالح وهذا الكتاب يختلف باختلاف الروات عنه وفي الحسن بن علي بن فضال
الصادق كتاب يرويه القميون خاصة عن ابيه عن الرضا ع وذكر احمد بن الحسين انه رأى نسخة
اخرجها الصدوق وقال حدثنا محمد بن ابراهيم بن اسحق الطالقاني قال حدثنا الكوفيون هذه النسخة
ولا نعرفه من غير هذا الطريق الى ان قال حدثنا جماعة من شيوخنا يذكرون ان الكتاب المنسوب
الى الحسن بن علي المعروف باصفياء امير المؤمنين ع ويقولون انه موضوع عليه لا اصل له وفي ثبت
عد كتاب الاصفياء من جملة كتبه ولم يشر الى شيء من ذلك الى غير ذلك مما يطول تعداده وناهيك في
ذلك ما لهجت به السنتهم من قولهم لا نعرف هذا الخبر الا من طريق فلان ولا يرويه الا فلان وعلى انه لنا
ان اقصى ما يقتضيه عدم الانكار عليهم في اقبالهم على ما اشتهر من تلك الاصول والكتب تجويز العمل
بما اشتهر منها او الاخذ بها في الجملة من حيث انها مجامع اخبارهم ومخازن آثارهم ومراجع شيعتهم في
اقطار الارض وعليه حينئذ كيف لا وهم الذين امروا بجمعها وتدوينها وتوريثها للابناء
بحيث لا موضع لجواز الكتابة وذلك لا يستلزم تجويز العمل بكل خبر خبر فيها كيف وفيها ما
يخالف المذهب بين الامامية كاخبار الجبر والسهو والاصباح على الجنابة وما يدل على عدم عصمة بعض الانبياء
وغير ذلك من الاصول مما لا يحصى في الفروع مما اعرض عنه الاصحاب بل اجمعوا على خلافه كما ان بعض
تلك الاصول مرمي بالوضع مرفوض عند الاكثر وان اخذ به البعض وربما انعكس الامر كما في كتاب سليم
بن قيس الهلالي المشهور هذا الذي يحكى انه ما عرض عليهم رماه ابن الغضائري بالوضع ... قال
على ضربين في احدهما ان محمد بن ابي بكر وعظ اباه عند موته وما كان لمحمد يومئذ الا سنتان
واشهر لانه ولد في حجة الوداع وفي آخر ان الائمة ع ثلثة عشر وطعن في راويه كتاب ابان وسليم
هذا من اصحاب امير المؤمنين ع والحسن ع والحسين ع وعلي بن الحسين ع ومحمد بن علي ع اجمعين
وفي حقه ان الكشي روى احاديث تشهد بذكره وصحة كتابه وفي حقه انه هرب من الحجاج واوى الى

ابان

ابان بن ابي عياش فلما حضرته الوفاة قال له ان لك علي لحقا ثم حدثه بما كان بعد موت النبي ص
واعطاه كتابه فلم يروه عنه الا ابان وذكر انه كان شيخا متعبدا له نور يعلوه واما حديث عرضه فروى
الكشي بسنده الى ابان وذكر ابن ابي عياش انه قرأ كتابه على علي بن الحسين ع فقال صدق سليم
هذا حديث نعرفه وذكر الشريف في الكتاب الكبير ان الذي وصل الينا من نسخ هذا الكتاب فيه ان
عبد الله بن عمر وعظ اباه عند الموت وان الائمة ثلثة عشر مع النبي ص وحكي عن العلامة انه ذكر انه
من اولياء امير المؤمنين ع نقلا عن البرقي قال وهذا يدل على عدالته في الجملة فاقصى ما ...
الائمة ع ان يكون بمنزلة حكم الاجلاء بصحة تلك الكتب مع اشتمالها على ما يكون برفضه وان شئت
فهذا الصدوق قد ذكر اول كتابه انما استخرجه من الكتب المشهورة التي اليها المعول واليها المرجع وعد منها
كتاب نوادر الحكمة لمحمد بن احمد بن يحيى بن عمران الاشعري القمي المسمى في القميين بدبة شبيب لاشتماله على
كل ما يراد ومحمد هذا من اجلاء اصحابنا وثقاتهم مع ان الصدوق نفسه وشيخه ابن الوليد اخذا عليه في هذا
الكتاب واستثنيا من رواياته كلما يرويه عن محمد بن يحيى المعاذي وابي عبد الله السياري وابي علي النيسابوري
الى تمام عشرين او ثمانية عشر منهم مثل محمد بن علي بن عيسى بن عبيد وسهل بن زياد الادمي وكلما يقول فيه
رجل او في بعض اصحابنا او في حديث او في كتاب ولم اروه وصوبهما ابو العباس بن نوح الا في محمد بن عيسى
ومن هذا ابو جعفر كان ثقة في الحديث جليل القدر كثير الرواية الا ان اصحابنا قالوا انه كان يروي عن الضعفاء
ويعتمد المراسيل ولا يبالي عمن اخذ وهذا الثقة المشهور احمد بن محمد بن خالد البرقي صاحب المحاسن وثقه
الشيخ والنجاشي والعلامة ومع هذا انتقدوا عليه انه كان يكثر الرواية عن الضعفاء ويعتمد المراسيل قال
ابن الغضائري طعن عليه القميون وليس الطعن فيه انما الطعن فيمن يروي عنه فانه كان لا
يبالي عمن اخذ على طريقة اهل الاخبار وكان احمد بن محمد بن عيسى ابعده عن قم ثم اعاده اليها واعتذر
اليه وحكي انه مشى في جنازته حافيا حاسرا وقال الصدوق ان اصل زيد النرسي واصل زيد الزراد
موضوعان مع ان ابن الغضائري قال غلط في هذا القول فاني رأيت كتبهما مسموعة من ابن ابي عمير
وفي ترجمة محمد بن اورمة ان الصدوق وشيخه طعناه بالغلو وذكر انه لا يجوز العمل بما ينفرد به
مع ان النجاشي ذكر ان الصفار كتبه صحاحا الا كتابا ينسب اليه في ترجمة تفسير الباطن قال واظنها موضوعة عليه
وقال النجاشي والفضل بن عمر انه مضطرب الرواية لا نعباء به وقد ذكرت له مصنفات لا يعول عليها

ومن عقص انه ضعيف لا يحفظ انه يكتب حديثه وقال الاستاد ظاهر الشيخ وغيره من المشايخ الاعتماد
على كتابه قال والظاهر انه صاحب الاصل وفي الكافي بسنده الى المفضل بن عمر قال قال ابو عبد الله ع
اكتب وبث علمك في اخوانك فان مت فاورث كتبك بنيك فانه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون
الا بكتبهم ومن تتبع كتب الرجال عثر في هذا الباب على كثير ولئن تقاضينا من هذا كله قلنا ان
كان هذا الانكار فعلى الاخذ بما لم يصدر عنهم ع او بما خالف الواقع مما قد فات وقد لا تقاء فيه
معلوم ان الانكار على خصوصية كل خبر خبر مما لا يسع ولم تجر به عادة اهل السياسة في التقويم مع
انه لا نال بتجديد فلم يبق الا انكار على وجه كلي بضبط قواعد قوانين وقد وقع على ابلغ وجه اذ
ليس قد تواتر عنهم المنع من الاخذ بخبر من الاخبار الا بعد العرض على الكتاب المجيد والسنة الغراء المروي
روى شيخنا في الكافي وغيره عن الثقة الجليل ابي عمرو الكشي باسناده عن محمد بن عيسى بن
عبيد عن يونس بن عبد الرحمن ان بعض اصحابنا فالذي يحملك على رد الحديث فقال حدثني
هشام بن الحكم انه سمع ابا عبد الله ع يقول لا تقبلوا علينا حديثا الا ما وافق القرآن والسنة
او تجدون معه شاهدا من احاديثنا المتقدمة فان المغيرة بن سعيد لعنه الله دس في كتب ابي
احاديث لم يحدث بها ابي فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا ص
قال يونس وافيت العراق فوجدت بها قطعة من اصحاب ابي جعفر ع ووجدت اصحاب ابي
عبد الله ع متوافرين فسمعت منهم واخذت كتبهم وعرضتها من بعد على ابي الحسن الرضا ع فانكر
منها احاديث كثيرة ان تكون من احاديث ابي عبد الله ع وقال لي ان ابا الخطاب لعنه الله كذب
على ابي عبد الله ع لعن الله ابا الخطاب وكذلك اصحاب ابي الخطاب يدسون هذه الاحاديث
الى يومنا هذا في كتب اصحاب ابي عبد الله ع فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن فانا ان حدثنا
حدثنا بموافقة القرآن وموافقة السنة انا عن الله وعن رسوله ص نحدث ولا نقول قال فلان
وفلان فيتناقض كلامنا ان كلام آخرنا مثل كلام اولنا وكلام اولنا مصداق لكلام آخرنا فاذا
اتاكم من يحدثكم بخلاف ذلك فردوه عليه وقولوا انت اعلم وما جئت به فان لكلامنا حقيقة وعليه
نورا فما لا حقيقة له ولا نور عليه فذلك قول الشيطان فان قلت ظاهر هذه الاخبار بل صريح
بعضها ان الاحاديث المكذوبة كانت من احاديث الكفر والزندقة والاخبار بالغرايب دون

الكشي

الكشي ايضا عن يونس عن هشام بن الحكم انه سمع ابا عبد الله ع يقول كان المغيرة بن سعيد لعنه الله يتعمد
الكذب على ابي ويأخذ كتب اصحابه وكان اصحابه المستترون باصحاب ابي يأخذون الكتب من اصحاب
ابي فيدفعونها الى المغيرة بن سعيد لعنه الله فكان يدس فيها الكفر والزندقة ويسندها الى
ابي ثم يدفعها الى اصحابه ويأمرهم ان يبثوها في الشيعة فكل ما كان في كتب اصحاب ابي من الغلو
فذاك مما دسه المغيرة في كتبهم وباسناده عن حماد عن حريز قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ان اهل الكوفة
لم يزل فيهم كذاب اما المغيرة فانه كان يكذب على ابي يعني ابا جعفر ع قال حدثه ان نساء ال محمد اذا
حضن قضين الصلوة وكذب والله عليه لعنه الله ما كان من ذلك شيء ولا حدثه واما ابو الخطاب فكذب
علي وقال اني امرته وهو واصحابه ان لا يصلوا المغرب حتى يروا الكواكب تلك ... الكفر والزندقة وان
كان هو المهتم للزنادقة واهل الالحاد ومن يريد افساد الشريعة او فتنة الطريقة وما عليه الفرقة
المخالفة لهم كما نرى الغلاة يفترون وينسبون الى الشيعة كثيرا من المناكير لكن هذا لا يقتضي الاختصاص
فان الاغراض تختلف على ان ... كما ليس المحترز عن المدسوس في الكتب الا ... غير
الثقة لا يبالي بما يروي ما ... او ما اشتبه عليه ... بالانكار
فقال ... الناس ... يقول بلسانه ... الثقة الذي ... ضابطا ... التادية
فان اكثر الاخبار منقول بالمعنى ... مما لا يعرف ... الا بتصفح احوال الرواة ثم نقول هل
كان انكار ابي عبد الله ع وابي الحسن ع لما انكرنا في كفر او زندقة او غير ذلك الا ان الخبر ... لك
الا ان الخبر ... في الجملة وتقدما الى الشيعة بالعرض على الكتاب والسنة واثرهما دالا على كل
خبر خبر ... المتناولون او منعا الشيعة من العمل بتلك الكتب والتناول عنها بل اكتفيا بالتنبيه
على ما فيها والدلالة على التخلص منه فكان ... ما ... بالاصل شاهد لما نقول ... دليل
عليه ومن طريق ما وقع هنا ان صاحب ... على الاصحاب ... احوال الرواة ... واستدل
على صحة ما في الاصول والكتب بتحرج اربابها كما صنع يونس ... الائمة كما نراهم يتحرجون
على جميع ما وقع او عساه يقع من تغيير وتبديل من حيث انهم ع حفاظ الشريعة ثم اورد هذه
الاخبار شاهدا لذلك وهو يرى صراحتها باشتمال كتب اصحاب ابي جعفر ع وابي عبد الله ع على
الاخبار المكذوبة ... ابي عبد الله ع وابي الحسن ع وضيع يونس في ردة واقصى ما هنالك للاخبار ع

ان يردني لما اكثبت بعض كتب اهل الكوفة وعرضها على ابي الحسن ع انكر ما عثر عليه بتلك المراعاة كثيرا من الاخبار ولم يظهر انها تصحيحها الجميع ومن ثم لم نعتقد في الكتب الموجودة ما لهم ع لم يقبلوا ما يردني على ما دلوا عليه منها ولو فعلوا ذلك لم يبق فيها ما انكره منها بل يردني قبل العرض سلمنا ولكن من لنا بتحرير باقي الكتب بل ما كتب عليه يردني وقد كفانا شيخنا قدس سره في ذلك حيث وجه الملامة على الاصحاب في عدم حكمهم بصحة جميع ما في ايدينا من الكتب فقال الحلم يتفطنوا ان هذه الاحاديث التي بايدينا انما وصلت الينا بعد ان اسهرت العيون في تصحيحها وغاية الابهار في تنقيحها وقطعوا في تحصيلها من معادنها البلدان وهجروا في تنقيتها الاولاد والنسوان فليت شعري ثم كانت هذه التنقية والتنقيح **قوله** اذا عرفت هذا الخ هذا حاصل الجواب المبني على المقدمتين السابقتين ومحصوله انه لا استغناء بنا عن هذا العلم في المتعارض واقول ليت شعري كيف صح للمص ان يجيب بهذا الجواب عما اشتمل عليه الثالث من الوجوه العشرة اذ لم يكن حاصلها الا ان علم الرجال لا طائل تحته وليس فيه فائدة يعتد بها او كان وجه الجواب بعد اثبات الفائدة المعتد بها بابطال تلك الوجوه كما صنعنا لا اثبات الحاجة اليه في المتعارض مع الاعتراف بورود تلك الشكوك العشرة وكيف صح الجواب بذلك وهو في الثالث متنزل مشترك عما كان عليه في الاولين فانه في الشكيين الاولين ادعى الاستغناء عن هذا العلم تارة بصحة جميع الاخبار والقطع بصدورها واخرى بالاكتفاء بالظن بخلافه في الثالث فانه اورده مع الغض عن الاستغناء وادعى فيه انه لا طائل تحته فيقول للمص هب انا محتاجون اليه هنا العلم فيما اتفق من الاخبار فضلا عما تعارض وان الاخبار لم تصح في نفسها ولكن هذا العلم لا يصلح لدفع هذه الحاجة لما يحصل فيه من الامور العشرة المذكورة فكيف ونقول في الجواب انا محتاجون اليه في المتعارض وان وردت تلك الامور وهل هذا الا كان تقول انا محتاجون اليه وان لم يدفع عنا الحاجة فيكون تقرير السؤال ثم ان الاخبار بعد هذا كله تدعي الاستغناء في المتعارض ايضا لحملها بصحة الجميع والقطع بصدوره عن المعصوم وتوضيح ان الخلل يجيء من قبل الرواة لكذب او خطاء او نسيان او نحو ذلك بل من قبل الائمة ع اما للتقية فيجيبون سائلا بما هو الحق وآخر بخلافه للتقية وما جاء في التعارض انما جاء على الاولين وليس يضر بتلازيم ومن ثم اختلفا اختلافا شديدا بل اجاز شيخنا صاحب

الحقائق ان يكون للخوف عليهم من اتفاق الكلمة وان لم يكن في المسئلة من يتقى مستحيا بما رواه في الكافي عن زرارة عن ابي جعفر ع قال سألته عن مسئلة فاجابني فيها ثم جاء رجل آخر فسأله عنها فاجابه بخلاف ما اجابني ثم جاء آخر فاجابه بخلاف ما اجابني واجاب صاحبي فلما خرج الرجلان قلت يا ابن رسول الله رجلان من العراق من شيعتكم قدما يسألان فاجبت كل واحد منهما بغير ما اجبت به صاحبه فقال ع يا زرارة ان هذا خير لنا ولكم ولو اجتمعتم على امر لصدقكم الناس علينا ولكان اقل لبقائنا وبقائكم ثم قلت لابي عبد الله ع شيعتكم لو حملتموهم على الاسنة او على النار لمضوا وهم يخرجون من عندكم مختلفين قال فاجابني بمثل جواب ابيه ع وكما رواه في التهذيب عن ابي خديجة عن ابي عبد الله ع قال سأله انسان وانا حاضر قال ربما دخلت المسجد وبعض اصحابنا يصلي العصر وبعضهم يصلي الظهر فقال انا امرتهم بهذا لو صلوا على وقت واحد لعرفوا واخذوا برقابهم وما رواه في العدة مرسلا عن الصادق ع انه سئل عن اختلاف اصحابنا في المواقيت فقال ع انا خالفت بينهم وما رواه في الاحتجاج عن حريز عن ابي عبد الله ع قال قلت انه ليس شيء اشد علي من اختلاف اصحابنا فقال ع ذلك من قبلي وما رواه في معاني الاخبار عن ابي الحسن ع انه قال انا فعلت ذلك بكم ولو اجتمعتم على امر واحد لاخذ برقابكم وفي الكافي عن موسى بن اشيم قال كنت عند ابي عبد الله ع فسأله رجل عن آية من كتاب الله عز وجل فاخبره بها ثم دخل عليه داخل فسأله عن تلك الآية فاخبره بخلاف ما اخبر به الاول فدخلني ما شاء الله الى ان قال فبينما انا كذلك اذ دخل عليه آخر فسأله عن تلك الآية فاخبره بخلاف ما اخبرني واخبر صاحبي فسكنت نفسي وعلمت ان ذلك منه تقية قال ثم التفت الي فقال يا ابن اشيم ان الله فوض الى سليمان ابن داود فقال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وفوض الى نبيه ص فقال ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فما فوض الى رسول الله ص فقد فوض الينا والجواب عن هذا ان الاختلاف كما وقع باعتبارهم للتقية وايقاع الخلاف كذلك وقع باعتبار الرواة لكذب او خطاء او سوء تادية ولعل هذا هو الغالب ومن ثم استفاضت الاخبار بل تواترت بترجيح احد المتعارضين بمراعاة حال الراوي تارة وبالعرض على الكتاب او السنة او مذاهب العامة اخرى وبالاحتياط مرة الى غير ذلك ولو انحصر في ذلك كما زعم لخيروا ابتداء وقد وجدنا هم انما خيروا بعد انقطاع الترجيح وانما جعلوا الترجيح قانونا في التخلص على الاطلاق لعدم الفرق بين ما وقع للتقية وغيرها فانه عمل بالترجيح فان كان الاختلاف بغيرها فذاك وان كان لها فقد اخذ بما ساغ

الاخذ به لغرض جواز الاخذ بكليهما ثم الظاهر فيما ذكره شيخنا في ايقاع الخلاف انما انما يقع فيما لم يظهر فيه الاجماع كاوقات الصلوة ومواقيت الحج وانه متعلق بها للامامية او بطريقة الفرقة المحقة او نحو ذلك كيف كان فوقوعه نادر وان شئت فتتبع الاستبصار فانك لا تعثر على ما يصلح لذلك ويتعين فيه ايقاع الخلاف ومخالفة الاجماع الا نادرا **قوله** فان قلت فعلى هذا الخ لما كان التقرير الذي دل على المقدمة الثانية بديهيا في نظره وقطع بجواز الاخذ بما في الاصول القديمة ولما كان اخذ هذه الجوامع الاربعة من تلك الاصول مقطوعا عنده لشهادة اربابها وقضاء العادة جاء القطع بجواز العمل بما في هذه الاربعة ثم لما كان القطع بجواز العمل انه القطع بالصدور ربما كان يتوهم ذلك عليه مع انه قد رد ذلك على مدعيه صاحب الفوائد فبادر الى السؤال بذلك واجاب بان القطع بجواز العمل لا يستلزم القطع بالصدور محتجا بجواز ان يجيز الامام الكتاب قد اشتمل على حق وباطل او اكثره الصحيح وفيه المكذوب والموهم ونحوها ويجيز لرعيته ان ياخذوا بكل ما فيه من حق وباطل واكثره الصحيح وفيه المكذوب والموهم وغيرهما ويجيز لرعيته ان ياخذوا بكل ما فيه من حق وباطل وصدق وكذب ثم لا ينبههم على ذلك ولو بطريق مجمل كان يقول انه قد اشتمل على غث فلا تاخذوا بكل ما فيه وارجعوا في ذلك الى الكتاب والسنة وهذا كما ترى صرف للخطاء مع انه مخالف الواقع فانهم ما زالوا ينبهونا دونه من كل جانب بالمنع من الاخذ بما خالف الكتاب والسنة ويتقدمون الى اصحابهم بالعرض عليهما والا فيا خذوا بكلها ويرد عليهم واني يجوز على مثلهم في مقام ربما قالوا يريد بصحته سبيل الحق ان يبيح لهم الاخذ بالاكاذيب والاوهام كلا ان هذا لخزاة وهام ان ضاق الوقت ومنعت التقية من التفصيل والدلالة على كل خبر خبر في كل كتاب كتاب فما كان ليضيق وما كان لتمنع من الاشارة الى الاشتمال والرجوع الى المعلوم كما وقع فكيف صار فيها الاخذ بكل خبر مقطوعا بجوازه الا المتعارض فيعرض وما يوخذ منه بالموافق ويترك المخالف او يتوقف فيه ويوخذ بالاحوط او يتخير فيها انما المعلوم في ذلك ما ذكر من التقرير على التساوي منها في الجملة والعمل بما فيها بعد العرض والترجيح ومراعاة ما استفاضت به الاخبار كما اقرهم على الاخذ باخبار الاحاديث يتلقونها في افواه الرجال هنا بعينه بالخبر وذلك بالخير به مع العرض والترجيح عند التعارض ثم ليت شعري ما الذي صده عن مقالة صاحب الفوائد وما تعلق به من التقرير ان تم دل على صدور ما اقرهم على الاخذ به كما انه لا علم في اشتمالها على الغث

والسمين **قوله** فان قلت فاجاز العمل الخ لما قطع بجواز العمل بما في تلك الاصول ثم بما في الكتب الاربعة ورد عليه ان هذا القطع قاض بالاستغناء عن علم الرجال كما قضى القطع بالصدور الذي ادعاه صاحب الفوائد بذلك بل اقتضاء القطع بالصدور للاستغناء انما كان لاقتضائه جواز العمل فكان هذا اولى بالاقتضاء واما المتعارض فهو وان كان من بعض وجوه التخلص فيه الاخذ بقول الاعدل والافقه والاورع فيحتاج على هذا الى معرفة الاحوال وهو انما يكون في علم الرجال الا ان هذا انما يجيء في غير المقطوع واما المقطوع فيحصر التخلص فيه بالعرض على الكتاب او السنة والتخيير او التوقف مع الاحتياط هذا الذي اراد بقوله او يصير من قبيل تعارض القطعيين وحكمها الوضاح الخ اي ان حكم تعارض القطعيين احد هذه الامور الثلثة دون تقديم الاعدل ونحوه لاستوائهما في القطع واما تعارض غير القطعيين فلا ينحصر حكمه في هذه الثلثة بل ينضم اليها تقديم الاعدل ونحوه فيكون حكم احدها ويريد بالقطعي هنا ما عدا الواقع مما قطع بصدوره او بجواز العمل به لاستحالة وقوع التعارض بين ما قطع بمطابقته للواقع **قوله** قلت قد عرفت ان قطعية العمل الخ حاصله الفرق بين قطعي الصدور والمقطوع بجواز العمل به والذي لا يجري فيه الترجيح بمراعاة احوال الرجال انما هو الاول اذا اقصى مبالغ التعديل ان تطمئن النفس بالصدور والمفروض القطع به ولما كان لقائل ان يقول لعل اقصى مبالغ القطع بالصدور جواز العمل والمفروض القطع بالجواز فلا يجيء الترجيح به بل ولا بغيره نكص عما كان يعطيه من اطلاق دعوى القطع بجواز العمل الى ان الذي تيسر لنا القطع فيه بجواز العمل انما هو غير المتعارض من حيث انا وجدنا الفقهاء يستدلون على المطالب بكل خبر حتى اذا جاؤا الى المتعارضين وقفوا عن العمل واخذوا في الترجيح بملاحظة حال الراوي وغير ذلك من الوجوه فلو كان المتعارض عندهم بمكانه من غيره لم يتوقفوا وبالجملة العلم بالجواز انما ثبت في غير المتعارض فكان هذا تقييد لما سبق من الاطلاق قلت ان اخذ ما يتعلق في جواز العمل بطريقة الفقهاء كما نرتضيه ما تعلق به اولا في التقرير من حيث انه لو تم لقضى بجواز العمل مطلقا وذلك لان التعارض انما جاء في جميعها وليس في كل منها تعارض كما في الجوامع المؤلفة من مجموعها وقد اقرهم جميعا على العمل بما في ايديهم فقد اجاز العمل بالمتعارضين وكان لنا ان نقول انه تجويز العمل بكل من المتعارضين مع عدم العلم بالتعارض لا يستلزم الجواز مع العلم بالتعارض ونحو ما جاء فيه من اخبار الترجيح لاشتمال تلك الكتب عليها ولعله بني

على ذلك ويحصل عمل الفقهاء مؤيدا وح فيبقى عليه ان تلك الكتب ايضا قد اشتملت على اخبار الوضع ولو بدون تعارض مضافا الى ما مر **قوله** اذ دعا يحصل من التفتيش الخ هؤلاء الذين عدهم لا يحتاج في تعديلهم الى التفتيش والذين يعرف امرهم بالتفتيش جرحا وتعديلا اكثر من ان يحصوا بل يحتاج الاطلاع بتزكيته بذلك كثيرة استبعاد تعديلا ولا نطلع بالتفتيش بقول لعل ربما حصل العلم بالعدالة من دون حاجة الى التفتيش **قوله** فلا يلزم من التشكيك المذكور سد باب الاحتياج الخ الوجه فلا يلزم عدم الاشتغال بعلم الرجال كما عرفت **قوله** لانا لا نسلم ان قدماءنا كانوا يعملون باخبار هؤلاء الخ هذا تخصيص فدعوى القطع بجواز العمل بما في الكتب **قوله** وهو المنقول عن السيد المرتضى الخ هذا هو الظاهر فان العلم المطلع على مقتضيات الاحوال واختلاف المعاني باختلاف المقامات والنكات لا تكاد تخفى على ذي سليقة بل التحقيق ان مدخليته في فهم دقائق الخطابات ومفاهيمها واضحة ولا سيما اشعر من علم النحو لظهور الفرق بين الفاعل والمفعول والحال والتمييز والظروف وساير القيود والتوابع وان لم يعرف الاعاريب الا نادرا وشدة الاحتياج في ابواب القصر والانشاء ورجوع النفي الى القيد ودلالة الفعل المضارع على الاستمرار في بعض المقامات ونحو ذلك مما لا سترة عليه وتظهر شدة الحاجة عند تراجع الاحتمالات واحتياجها الى الترجيح فيقول لو اراد ذلك لا كذا واحق فهم بالالتزام او الاشارة او وضع القرينة ونحو ذلك **قوله** الثاني علم البيان الخ وهذا وان كان له مدخل في فهم الخطابات لاشتماله على بيان انحاء المجازات والكنايات والتمثيلات والتعريفات والتلويحات والتقديم فيها حق بحسب مراعات تلك القوانين وممارسة تلك الا على ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في الايضاح والخفاء وتعقل عن قوله يرجع حصاه حالية الخفاء فتلمس وضع العقد والتنظيم ان حصاه ما يتحلى به وينتظم في العقود ومن قوله لكثير مع هذا كله لا يبلغ مبالغ علم المعاني **قوله** والحق الخ قد عرفت الذي في الاول من خصوصا الاول وقوله لان في هذه بحث عن الزائد على اصل المراد مغالطة فانهم انما يريدون باصل المراد ما يستفاد في الاسناد ثم كل ما زاد على ذلك من حصر او تقييد او عموم او تاكيد او نحو ذلك يعدونه فيما زاد على اصل المراد ومعلوم اختلاف فهم المراد باختياره **قوله** وبعض مباحث القصر الخ ذكر بعض المباحث الذي على التي يشتد الحاجة اليها لا تنفي الحاجة الى غيرها ولا تخرج العلم عن كونه موقوفا عليه في الجملة **قوله** الرابع الخ كان الشرطية لاستنباط الاحكام كذلك الكلية انما هو فيها ومعلوم ان هذه المباحث طرق استعلام بعض خصوصيات

مشكلات الحساب واي هذه من استنباط الحكم من هذه كما انما على المجتهد ان يعلم ما ميراث الزوجة والام والجد مثلا وبقي بذلك او يقتضي دليل عليه ان يعرف كم نصيب كل واحد منهم اذا كانت التركة على عدد لا ينقسم بالسوية ولا يتعلم الا بالضرب او الجبر والمقابلة او بالاربعة المتناسبة مثلا بان يقول لهذا خمس ولذاك سبعة ونحو ذلك وانما عليه ان يقول لهذا الثمن ولذاك السدس بالغا ما بلغ كما ان عليه ان يعلم الكر لا ينفعل ولا عليه ان يعرف ان هذا الماء المراق على وجه الارض كر ام لا ولا يحتاج الى علم المساحة وكذا علم الهيئة والهندسة وسائر الحرف والصناعات ثم لا فرق بين دقائق المسائل وظواهرها فان عالم الكمال المرتجى ان العارف بما يكون اكمل في غيره حتى اذا احتاج المشتق او المتعامل الى المحترف بما يحتاج اليه علم وكفاه المؤنة وح فيظهر وجه تخصيص هذه الموضوعات بالذكر فان الظواهر لا تكاد تخفى على احد **قوله** الثامن الخ لا ريب في مدخلية الاطلاع على فروع الاحكام وممارستها في سهولة الاستنباط لكن هنا اقصاه التكميل والشرطية كما يظهر من قوله لا يكاد الخ فاما حل المشكلات وحل المعارضات فقد كان يكت الجريان فيها على القواعد الاصولية لكن تتبع الفقه خصوصا القدماء مدخل عظيم بل هو من المرجحات عند التعارض غير ان هذا انما يعرف في كتب الاستدلال لا في فروع الفقه التي في كتب الفتاوى ولذلك تعرف المشهور وما اعرضوا عنه او لم يعمل به الا القليل **قوله** العاشر الخ يريد بالملكة القوة المتصرفة المتصفة بممارسات العلوم المتقدمة على الاجتهاد والقدرة في تلك المهاوي وذلك بان لا يكون كليلا جامدا وذا قوة لم يجدها الصقال وبالطبيعة بعيد المستقيم عن اعتدال الفهم بان لا يكون معوجا وذلك لان حمل المجتهد لا يخلو من امور احدها تناول الفروع في الاصول اعني المدارك خطابا او اجماعا او دليل عقل اعني قواعد ابواب الملازمات كباب المقدمة ومسئلة الضد ونحو ذلك **الثاني** الترجيح عند تعارض الادلة اعني المدارك او الجمع بينها حيث يمكن الجمع **الثالث** رد الجزئيات الى الكليات في موضوعات الاحكام بحيث يعرف ما اندرج في اطلاق الموضوع او عمومه مما يخفى اندراجه ككون الملفق من الضحية كرا وكون القادر على دفع العدو بالمال مستطيعا وكون الاغتسال بدون كف اغتسالا او مسحا او الغسل بما يقرب من الدهن غسلا والمسح بالكف والماء يتقاطر منها مسحا من مواضع رجليه في الصلوة مستقرا وابتلاع النخامة او الحصاة اكلا فيكون مفطرا او شغل اليوم بالذكر والمشي مسافة فيكون سفرا وان المعاطاة هل هي بيع ام لا والمتجزي بل هو فقيه والحجج والفرح المستوي

جميعه او مريض الى غير ذلك مما لا يحصى **الرابع** اجراء قواعد الاصول في الخطاب كقواعد الامر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيد الى غير ذلك وقد تحقق هنا في الاول فانه ما كنت لتتناول الفرع من المدرك الا بعد مراعاته وقد يدرج في رد الجزئيات الى الكليات وذلك ان قولنا الامر للوجوب مثلا قاعدة كلية يندرج فيها ما لا تحصى من جزئيات كالامر بالصلوة والزكوة والصوم والحج والجهاد وغير ذلك من الواجبات وان كانت كليات ايضا والمجتهد يحتاج في الحكم بوجوب الصلوة مثلا الى مراعاة الخطاب المتضمن لذلك كاقيموا الصلوة ثم لا يكفيه في الصحيح يرجع به الى قاعدة الامر للوجوب بجعله صغرى لتلك كبرى كيف كان فهو يحتاج فضل احتياج الى قوة متصرفة في الترجيح والاستنباط والرد الى الاحتمال فهم لئلا يخطي في شيء وهو يزعم انه قد اصاب فاما رد الجزئيات الحقيقية الشخصية الخارجية الى موضوع الحكم الشرعي فيكثر فيكون هنا الا الخصوص كر الفقيه بعدم انفعاله فليس في ذلك من عمل المجتهد وليس يريد بالقوة المكتسبة من شدة الممارسة للاستنباط والرد كملكات الحرف والصنايع المكتسبة من ممارسة اعمال لصحة الاجتهاد والاطمينة **قوله** وتحقيق المقام الخ يريد ان المجتهد ان لم يحتج الى تلك الملكة في بعض المقامات كالمقام الاول حيث يكون مدرك الحكم نصا او ظاهرا بلا معارض ولا لزوم خفي لكنه يحتاج اليها في مقامات اخر فلا بد منها في كونه مجتهدا لا انما الثبت والشيء الذي يكون اكتسابه عند عروض الحاجة وانما هي كيفية راسخة في النفس كساير الملكات تنبعث عنها الاثار وعند الحاجة والتحقيق في هذا المقام ان المجتهد ان لم يحتج الى تلك الملكة في المقام الاول فهو يحتاج اليها قبل في مسائل الاصول التي تبتني عليها ساير المقامات كيف لا وهي نظرية والتي بها يبلغ الى هذا المنصب بل الحق انه يحتاج اليها في المقام الاول ايضا وكيف يؤمن الجامد والمنحرف على هو او ادراك اللزوم الخفي او عدم ادراكه بل على معرفة ان هذا معارض او غير معارض ان كان هو نصا او ظاهرا فلعل ما يعارضه من اللوازم الغير البينة مثلا خطاب ظاهر في عدم وجوب هذا العمل وهو مقدمة لما وجب بخطاب اخر واخرنص صريح في جوازه وهو ضد لما امر به في خطاب اخر وهكذا **قوله** وربما يحتمل كفاية العلم بالمطالب الخ اي فيصح الاجتهاد فيها من البليد والمنحرف وقد عرفت وجه الحاجة اليها في المقام الاول لذاته ولمقدماته فاظنك بها هنا وقد كنا نزلنا كلامه السابق في التحقيق على وجه جميل وهو ما اشرنا اليه بقولنا يريد الخ وقد بان ههنا انه يريد ان لا حاجة الى هذه الملكة الا المجتهد في المقام الاول وان الثاني اقتضى هناك انه يكون متجزيا

بل لان يجتهد في الاول مع الجهل بقواعد الاصول لعدم الحاجة الى المقدمات في المتجزي بقدر الحكم ومن ثم خص المثال بذكر الاكتفاء بالمطالب الاصولية وقد سمعت كلامنا في المتجزي وما شرطناه فيه **قوله** والعمدة في الاحتياج الى الملكة الخ هذا الباب واسع لا يقف على حد والضابط ما اشار اليه وهو كل فرد لا يظهر كونه فردا للكلي الذي هو متعلق الحكم كغسل بشرة في الاغتسال او الوجه مثلا في الوضوء غسلا خفيفا قريبا من الدهن فيشتبه عليه هل يسمى ذلك غسلا ليكون فردا من افراد الواجب فيكفي او لا ويمسح راسه او رجليه ويده تتقاطر من الماء فيشتبه عليه ان هذا هل مسح او غسل وهكذا ولعله يريد خصوص الجزئيات الخارجية بل الامر الكلي كالدهن في الغسل والمس مع الجريان في المسح وطريقة الفقيه في ذلك انه ما ظهر له انه راجح في الكلي وفرد منه لم يجر حكمه عليه والا تمسك بالاصل العدم لكن لا يظهر كونه هو العمدة في الحاجة الى الملكة المذكورة بل الظاهر ان الحاجة اليها في التخصيص والتقييد واستفادة رتب بيان المجملات بالجمع بين الخطابات وترجيح احد المتعارضين باعتبار المرجحات مع شدة اختلافها والجمع حيث يمكن بوجه جميل واستنباط الاحكام من الملازمات كباب المقدمة ومسئلة الضد والمفاهيم والتعريض والتلويح والكنايات وغير ذلك من انحاء الدلالات اشد في نفسها وفي القواعد التي بنيت عليها كيف لا ومعظم هذا الباب يعرف بمراعاة العرف فان ظهر الاحتياج في جمع الباب الى اصل خاص وهو اصل العدم بل التحقيق ان الحاجة في المقام الاول ايضا اشد باعتبار قواعد الاصول والنظر في المعارض واللوازم الخفية كما مر الاشارة اليه **قوله** ومعظم الخلافات الخ يريد ان النزاع وان لم يقع ابتداء في صدق الكلي على الفرد لكنه يرجع اليه ويبتني عليه كالنزاع في زوال الخبث بالمضاف وفي دخول وقت المغرب هل هو بالاستتار او ذهاب الحمرة وفي دخول من لم تغتسل من الحيض الى المسجد وفي نكاحها الى غير ذلك مما لا يحصى يخفى فلا تكاد تعثر عليهم يتنازعون صريحا هل يندرج هذا الفرد تحت هذا الكلي ام لا الا نادرا **قوله** يجتنب الاجتناب الخ يريد ان الحكم الشرعي اذا دار على اندراج الفرد في الكلي وتعلق الغرض به فربما يحتج في النفس الاندراج لتعلق الغرض به وميل الهوى وليس براجح في نفس الامر فلا بد من تجريد النفس عن الهوى عند النظر في ذلك **قوله** وينبغي ان يختبر نفسه الخ هذه الملكة اعني قوة التصرف والاستدلال مما لا يكاد يخفى على النفس كغيرها من الملكات ومما يقع بين الناس من

الدعاوى المخالفة للواقع في هذا الباب نحو اشتغال على علم فاذا كان الغرض اعلمه بما في نفسه كفاه اطلاعه
على ما فيها الكلام الا ان يخاف منها التمويه لتعلق الهوى بالاستقلال والتنفس فيختلط بالخابطه
ويتهمها فانها امارة بكل سوء او يفرق بين هذه الملكة وغيرها من الملكات النفسية من حيث انها
من صفات الدراك اعني الذهن بخلاف غيرها كالشجاعة والكرم فانها من صفات النفس وليس
بيمتنع ان يدرك غيره ولا يدرك نفسه كالبصر فيرى انه عدم ادراك المبصر نفسه لعدم شرطها لا بصار
ولعلها الغيرا عني عدم القرب المفرط وكيف كان فالميزان الذي لا ينصفح ولا من تشق من اعتراءات
بداعي المدارك ويستنبط الاحكام ثم يعرض ذلك على ما عقله الفقهاء منها وحكموا فان وافق
فالغالب بحمد الله تعالى وان انعكس المطلب تجنب هذا المنصب وتركه لاهله لعدم اهليته
بل بعدم فطانته غالبا بسبب الاعوجاج وفيه تامل اذا لم يكتف بهما كما يكتفى بشهادتهما على
اجتهاد من يقلده لانهما ههنا يشهدان على ما دق عليه وهو بين جنبيه فكان خفاؤه عليه
معارضا لشهادتهما وح فما رجح ذلك في نفسه لم يجز التعويل عليه اشكال فان قلت كان ينبغي
ان ياخذ من الشاهدين جودة الذهن والاعتدال والا فلا نعني العدالة مع القصور والاخلال
وح فيحتاج الى من يعرف ذلك منهما فانه لم يدرك ما في نفسه فكيف يدرك ما في نفوسهما وينقل
الكلام الى من يشهد لهما وهكذا الى ان يتسلسل الا ان يكونا مشهورين بالملكة قلت ان العدالة
تمنع من الشهادة بغير المعلوم الا ان يكونا بمكانة من الغباوة بحيث يخفى عليهما الحال حتى يقطعا
بتحقق الملكة مع انتفائها قوله فان قلت الخ حاصل هذا السؤال ان الجهل بالشرط يستلزم الجهل
بالمشروط ولما كانت هذه الملكة غير منضبطة لتفاوت مراتبها ولم يعلم اي مرتبة منها هو الشرط
لم يعلم المجتهد لكن لا بد من العلم بالمجتهد لتكليف الناس بالرجوع والاعتماد عليه بل لا بد للمجتهد
نفسه من العلم بها ليعتمد على احكامه فلو لم يكن بحيث يتمكن من العلم به لكان تكليفهم بذلك تكليفا
بما لا يطاق وحصوله ان اشتراط هذه الملكة يستلزم المحال وما يستلزم المحال محال فعلم انها
ليست بشرط وايضا الخ هذا سؤال اخر ثان وحاصله ان الكلمة متفقة على وجوب الاجتهاد على
كل واحد اما عينا او كفاية وهذه الملكة من جملة الغرائز الخلقية التي لا توجد في كل احد كغيرها
من الملكات وليست من الامور الكسبية التي يصح التكليف بها اقصى ما هنا لك انها مما تتقوى

بتكرر الاثار

بتكرر الاثار وانما لم تكن ثابتة لكل احد ولا يمكن اكتسابها فكيف يصح تكليف كل احد بشروطها وهو
يستلزم التكليف بها قوله لا يقال الخ هذا دفع دخل يرد على السؤال الثاني وحاصل هذا الدخل منع وجوب
الاجتهاد على كل احد وانما يجب على ذي الملكة فلا يأثم بتركه راسا الا ذو الملكة لا الجميع الناس وحاصل
الدفع اولا انه قد تقدم ان الملكة انما تعرف بتكرر الاستنباط فيشهد جماعة لا اقل من اثنين وذلك انما
يكون بعد الاجتهاد فلو كلف بالاجتهاد كل من ملكتها وقد نقل الاجماع بثبوتها له قبل الاجتهاد لزم
التكليف بشروط لا يمكن العلم بشرطه وانه محال لان شرط التكليف العلم بالمكلف به للزوم او التمكن
من العلم فكان تعلق التكليف بذي الملكة محالا وثانيا بانه لو فرض تركه لجميع ذوي الملكة للاجتهاد
وهم غير معينين يلزم تأثيم غير المعين وهو غير معقول وثالثا بان الجميع عليها انما هو تكليف
الكلي صرحوا به حيث حكموا بتأثيم الكل عند الترك فقد سلمت المقدمة الاولى التي دخل عليها الاعتراض
قوله والجواب الحق الخ ليت شعري اي حق واي تحقيق يقول المعترض تارة ان اشتراط الملكة يفضي الى
التكليف بالعلم بما لا يمكن العلم به من حيث ان الملكة غير معلومة وقد كلف الناس بالعلم بالمجتهد واخرى
بان اشتراطها يفضي الى التكليف بغير المقدور من حيث انه اوجب الاجتهاد على كل احد وما كل احد بذي
ملكة وتعليله الجواب عنهما نحن ما اشترطناها في كل مجتهد بل في المجتهد المطلق الذي يجتهد في
ساير المقامات لاحتياجها اليها في المقامين الاخريين دون من يقتصر في الاجتهاد على المقام الاول فانه متجزء
وحاجته الى المقدمات بحسب ما يجتهد فيه وقد عرفت انه في المقام الاول لا يحتاج اليها فلي المجتهد الذي
من ورد على وجهه بين اظهر الناس نظام الشريعة ويجب على الناس معرفته والرجوع اليه هو المطلق الذي
كلما دفع الى مقام قام فيه بما يستحق بالحجج من واقعته ولا ينكل عن خصومته او المتجزي الذي اقصى مبالغه
النصوص والظواهر المجردة عن المعارض وهل الاجتهاد الذي اتفقت الكلمة على وجوبه على الكل عينا او
كفاية الاجتهاد المطلق ام ذلك الخاص ولا ريب ان من حكم بهذين الحكمين انما حكم بهما على المطلق فاذا
عيل التعليل بعد هذا بان من الاجتهاد ما لا اشترط فيه هذه الملكة اترانا ننقص عن الاجتهاد بكون
كذلك في الجملة ننتقل من الاجتهاد الذي اوجبوه على الناس والمجتهد الذي اوجبوا عليهم الرجوع
اليه المجتهد هنا من لم ادر فيه مسكر انما الجواب الحق عن الاول ان الشرط هو القدر المشترك بين المراتب
المختلفة مرتبة منها بخصوصها وبالجملة ما صدق عليه القدر في الاعتدال في الجملة وذلك مما لا يكاد يخفى

على السواد فضلا عن اماثل الناس وخاصتهم فما ظنك بالمجتهد نفسه وبالجملة فالعامي اذا اراد تعرف الذين
جاء الى الديانيين وحملة العلم ويسئل عن المرجع كما يسئل في كل حرفة عن الماهر فيها من اهلها وذوي الخبرة بها
فان وجد الكلمة مجتمعة فذاك وان اختلفت بذل الجهد في التعرف ورجع الى اهل السداد والتقوى وما كان
ليخفى بعد ذلك ثم لا يكلف بعد ذلك بمعرفة كل شرط شرط من شرائط الاجتهاد وعن الثاني ان الواجب على الناس
كافة انما هو ان يكون فيهم مجتهد ولو بالبذل لاهل القابلية في الاشتغال بالطلب والمهاجرة في اكتساب العلوم
ليتم وجود المجتهدين بين اظهرهم حسبما مر بيانه في الاجتهاد نعم يتجه هذا السؤال على القول بالعينية
وتفصيل الجواب عن الاعتراض يقتضي وح فتفصيل ذلك باعتبار القسم الاول لعدم التصريح بهذا الشان
بعقولهم بنصب نفسه الى طريق معرفة المجتهد بحصول الملكة عنده قوله وعن الاعتراض الثاني الخ هذا يرجع
الى ما ذكر في الجواب الاجمالي وقد عرفت فساده وسؤاله بعد ذلك عن وجوب الاجتهاد في المقامين الاخيرين
متجه وجوابه عن ذلك بامكان القول بالوجوب على ذوي الملكة خاصة غير وجيه والوجه القطع بالوجوب
على كل احد لما عرفته من وجوب الاجتهاد المطلق وح فيعود اصل السؤال وجوابه ما قلنا
ثم لما التزم اختصاص الوجوب لذي الملكة منها ان الوجوب لو اختص بذي الملكة وهي لا تعرف لا
بعد الاجتهاد للزم التكليف بما لا يمكن العلم به وهو باطل لان من شرط التكليف اعلام المكلف ومنها
لزوم تأثيم غير المعين اخذ المتم يجيب عن هذا الدفع ليسلم له ما التزمه فاشار الى الدفع بقوله قوله
شرط التكليف الخ ثم اجاب عن الوجه الاول من وجوه الدفع بامكان تعيين الملكة بين الاجتهاد دون
عن الثاني بانه متى امكن تعيين تحقق التعيين ولم يلزم تأثيم غير المعين نعم يأثم الكل قبل ان
يحصل بان يتم المجتهد في المقام الاول لتقصيرهم في تحصيله وعن الثالث بان ما صرحوا به في تأثيم الكل
انما هو عند ترك الاجتهاد بالكلية فاما مع وجود المجتهد في المقام الاول فلا وهذا خطاء كله اما الاول
فلانه لا وجه لتخصيص التعيين بما بعد الاول لعدم توقفه على الملكة بزعمه انما يتجه ذلك لو كان موقوفا
عليها فاذا المجتهد فيه قبل انه ذو ملكة والا لم يجتهد فيه فيشهدوا عنده بتنظر ما عرف هو نفسه
بذلك مع انك قد عرفت ان الحق امكان العلم بها قبل الاجتهاد مطلقا واما الثاني فقد تعلم ان تأثيم
ذوي الملكة لا يستلزم تأثيم غير المعين بحال لانهم وان لم يكونوا معلومين ولا عالمين بانفسهم
لكنهم في انفسهم مشخصون متعينون في الخارج يمكن تعلق الاثم بهم وتوجه الخطاب اليهم اقصى ما

هناك

هناك انهم اذا لم يكونوا مقصرين في عدم استعلام ما هم عليه من الملكة المذكورة او نقيضها يكون تأثيمهم
قبيحا لكن المفروض انهم مما يعلمون وبعد تسليم عدم العلم فهم متمكنون من الاستعلام فقد اخطأ في ذلك
المعترض والمجيب حيث اتفقا على ذلك واخفق يستند بما حصله ان التأثيم عند انتفاء الاجتهاد بالكلية
للكل لتقصيرهم في تركه مما لا يحتاج الى الملكة من الاجتهاد لا الغير معين وبعد حصول الاجتهاد في المقام الاول
يمكن تعيين ذي الملكة واللازم ح تأثيم المعين مع ان هذا في نفسه خطاء لما عرفت من التحقيق فالى
ما في التعيين من السلامة حيث لم يذكر ان الاثم مع انتفاء الاجتهاد راسا هو الكل لكنه اشار اليه اشارة
خفية بقوله لان عدم التعيين قبل الاجتهاد في القسم الاول مستند الى تقصيرهم من ترك الاجتهاد بالكلية
انما غير المعين الذي لا يعقل توجه الخطاب اليه ولا تأثيمه ما يذهب اليه بعض الناس في الواجب الكفائي
من ان المكلف به واحد لا على التعيين واما الثالث فلان تصريحهم انما كان بتأثيم الكل لعدم الاجتهاد
المطلق مما لا يدفع الاثم وجود المتجزي اجماعا ممن يوجب الاجتهاد فانما الجواب عن الاول بمنع توقف معرفة
الملكة على الاجتهاد كما عرفت وعن الثاني بمنع لزوم تأثيم غير المعين على تقدير تخصيص الوجوب بذي الملكة
لما مر من انهم متعينون واما الثالث اعني تصريحهم باثم الكل عند انتفاء الاجتهاد فحق ولكن من هذا الذي
يلتزم اختصاص الوجوب كفاية بذوي الملكة قوله وقال مولانا الخ ليت شعري من هذا الذي يوجب على
الناس كفاية ان يكون فيهم من يحيط بجميع ما يحتاج اليه الامة من الاحكام علما العامة كما يصرح او الخاصة كما يلوح
ويشير بقوله ما هو الكل الذي ليس هناك احد يذهب الى ذلك اما العامة فلم يلتزموا ذلك في النبي ص فهم ينسبون
اليه الاخذ بالاجتهاد ويعترفون بان ليس في الصحابة ولا في التابعين من احاط بجميع الاحكام خبرا واعظم
مجتهد فيهم من المجتهدين الاربع ويحكون عن مالك انه سئل عن اربعين مسئلة فاجاب عن اربع وقال في ستة
وثلثين لا ادري بل حكى صاحب لسان الخواص عن الاماري وصغر الشيعة انكار تحقق المجتهد المطلق
الممكن فيها استنباط سائر الاحكام وقال الغزالي في المنخول واما ابو حنيفة فلم يكن مجتهدا لانه كان لا يعرف
اللغة وعليه يدل قوله لو رماه بابو قبيس وكان لا يعرف الاحاديث ولهذا يجوز بقبول الاحاديث الضعيفة
ورد الصحيح منها ولم يكن فقيه النفس بل كان يتكايس لا في محله على مناقضة ماخذ الاصول ثم ان جماعة
تحققه وهم الاكثرون اختلفوا فمنهم من ذهب الى ان فرض الكفاية لا تتادى الا بالمجتهد المطلق ومنهم
من قال انه يتادى بمن يقوم مقام المطلق وهو التابع له المجتهد في مذهبه والناسخ على اصوله فلم يعتبر

ما فيه ما يعتبر في المطلق من الشرائط بل تكفيه معرفة قواعد امامه فاذا سئل عن حادثة لم يعرف للامام فيها نصا
اجتهد فيها على مذهبه وخرّجها على اصوله وهو يسمى المجتهد في المذهب ومنهم من زعم انه يتادى بهذا فرض
الكفاية في الفتوى ولا يتادى فرض الكفاية في احياء العلوم التي منها الاستمداد في الفتوى واما اصحابنا
فلا يجوزون الاحاطة بجميع الاحكام الا للرسول صلى الله عليه وآله واهل بيته الائمة المعصومين عليهم السلام انما اوجبوا ان
يكون في الناس من له ملكة يقتدر بها على استنباط الاحكام من مداركها ليرجع اليه الناس في كل ما يحتاج اليه
هذا وجب عليه الصلوة والصيام وفي الزكوة والجهاد وفي الحج والتكسب وفي الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر وهكذا اوايل في ذلك الحجة اليا اللغتو العدد المبسوط فان الامر دائر بين ان يوجب على كل مكلف استعلام
ما يحتاج اليه من الاحكام من مداركها وفي ذلك من الحرج الشديد ما ينفاه الكتاب والسنة او يكون فيهم من له ملكة
يقتدر بها على القيام في كل واقعة بما يستحق ان وجد دليلا اخذ به وان تعارضت عليه الادلة تخير
الامارات تردد واخذ بالحايطة وان لم يجد دليلا ولا امارة رجع الى ما دلت عليه الادلة القاطعة من
الاصل وهو لم يكن في ذلك الا آية النفر لكفى وان قلنا بان المراد بالتفقه مطلق المعرفة كما قالوا الا ان
المعرفة الآن لا يكون الا بهذا الطريق فان التزموا ذلك ليت شعري كيف صح لهؤلاء الانكار من راس اوليس
يجب ان يكون في الناس من يرد الفروع الى الاصول كما جاء في الصحيحين علينا ان نلقي اليكم الاصول
وعليكم ان تفرعوا ويجمع بين الاخبار المختلفة ويرجح ما ترجح منها بالطرق الواردة عنهم عليهم السلام ويعرف
الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه والمجمل من المبين والعام من الخاص والمطلق من المقيد ومذاهب العامة ايام
الصحابة حتى يعرف الموافق لكتاب الله والمخالف للعامة ويعرف المشهور بين الاصحاب من الشاذ النادر من
صدوره من المتقدم وما يكون احوط في الدين من غيره وغير ذلك مما نطقت به الاخبار ليقدم المشهور
مختلفا الصدور عما به الحايطة ويعرف مقامات الرجال ليرجح خبر العدل على غيره والاعدل على غيره كذلك
والافقه والاصدق والاورع بل العارف بمحاورات الائمة والحاسم من غيره حسبما جاء به خبر المفضل وغير
ذلك ولا اقل من ذلك ليرجع الناس اليه في استعلام الاحكام والافكر في الاخبار من عويصات معان لا يقوم
بادراكها العلماء الا بعد التروي الطويل واستنهاض الخيل والرجل فان قالوا نعم فذلك الاجتهاد وقد
اوجبوه اذ ليس الكلام الآن في المآخذ كي يمنعوا من الاخذ بالا بضرورة ما خلا من اجماع او نحوها ولسنا قد
منعنا من كون القياس ماخذا ولم يفض بنا ذلك الى المنع من الاجتهاد وان كانت الاخرى فقد ذهبوا

بالعلم

بالعلم آخر الدهر وعدوها جاهلية وفي فليت شعري ايوجبون على الناس تطلب من ياخذون عنه معالم
دينهم ام يسقطون ذلك عنهم وان اوجبوا فمن هم الذين يرجعون وليس هناك مرجع وهل ذلك الا
التكليف بما لا يطاق فان احالوهم على ما في الجوامع العظام ونحوها ان فيها مغناة فان اوجبوا على كل
واحد منهم ما لا بد منه في استعلام الاحكام من مداركها ولا اقل مما ذكرنا ففي ذلك الحرج الشديد الذي استقامت
الشرايع على خلافه ثم هو يهوي في اسوء مما فروا منه فانهم منعوا من وجوب الاجتهاد كفاية وقد اوجبوه
عينا وان قنعوا بواحد واحالوا الباقين عليه فهو القول بالكفاية ولم تقل المتعصبة عليهم بطائل
وان اجازوا لكل واحد ان يتناول ما شاء على الجهل ويعمل بما يعقل مع ما عرض بسبب التقطيع وكثرة
التعارض وخفاء القراين وغير ذلك مما في الموضع كثير من الاخبار حتى صعب على العلماء المهرة استعلام
الاحكام بعد بذل الجهد فضلا عن الجهلة فتلك المفسدة العظمى والمصيبة الكبرى التي قامت الفرقة
على بطلانه وطفقوا على السنة بنهم ما يقارب هذا ثم باح به فقال بعيدا ان حكى عن بعض الفضلاء رسالة
في الايجاب استدل فيها باجماع المحصلين والكتاب والسنة ودليل العقل واعترض ذلك كله بما اجبنا
عنه مفصلا في الكتاب ما نصه الا ما لا يخل بالمعنى اصلا والتحقيق هو ان النبي صلى الله عليه وآله كان يحدث اصحابه
فيفهمون حكم الله تعالى من قوله وان احتاجوا الى السؤال سئلوه والحامل يحمل الحديث الى البلاد والبراري
والمقاصد فينقله الى اهلها والكل يعمل بما يفهمه فيعمل بالعام الحقيقي المخصص والمطلق الحقيقي المقيد
بالذي سينسخ الى وروده النسخ وهكذا كان الامر الى اوايل زمن الصادق عليه السلام فجمع بعض اصحابه بعض
الاحاديث المتعلقة ببعض ابواب الفقه وكان هو ومن عنده ذلك الاصل يعملون به مع انه لم يستقص
كل عام وقع فيه ما يخصصه ولا كل مطلق ما يقيده ولا كل ما له معارض ما يعارضه ولم يكن هؤلاء اشق
من الحمل به حتى ينظروا في اصل آخر هل فيه مخصص اولا والقائم بالظفر ربما جاء العام في كلامه عليه السلام والخاص
في كلام الخلف عليه السلام ولم يكن في اكثر الاصول شيء من الاحاديث الدالة على وجوه التراجيح عينه ولا اشير
والائمة عليهم السلام كانوا عالمين بان شيعتهم هكذا كانوا يفعلون ولم ينكروا عليهم ثم استمر الحال على ذلك
الى زمان تاليف الكتاب المنيف الكافي فكان من عنده يكتفي به الى زمان تاليف الفقيه وهذان
الجليلان صرحا بجواز العمل بما في كتابيهما وكان العمل على هذا الى زمان تاليف التهذيب فاجتمع فيه
اكثر احاديثنا وظهر التعارض اكثر مما كان فليت الشيخ اختار من وجوه التراجيح التخيير ليسهل الامر

ثم قال فنحن الآن ندعي ان التكليف المستمر لم يتغير فمن كان عنده الكافي مثلا يجوز له الاكتفاء بما فيه
من احاديثه فان ظهر له مخصص او مقيد يعمل بمقتضاهما وان عرض له معارض فان بلغه وجه واحد
من وجوه التراجيح يجري فيما عرض له يجوبه فيه وان بلغه اكثر من واحد يعمل بمقتضاه ولا يبدع لتعارض
وجوه الترجيح عنده حتى ترجح لواحد او التخيير وقد سبق للشارح الحكم بعدم وجوب الترجيح وانت
بعد ان سمعت ما ذكرناه ما كنت لتحتاج الى الكشف عن مواقع الرد من هذا التحقيق واين مقام المشافه
الذي ليس عليه الا ما عقل منه ممن يحاول معرفة الاحكام بعد تراكم الاخبار واضطرابها وخفاء القراين
واشتمالها على المتناقضات وغير ذلك من انواع الخلل في المتن والدلالة والسند باسقاص هذا على ذا ثم
من يتصفح كتب الرجال وينظر الى احوال العلماء المعاصرين لاهل بيت العصمة عليهم السلام فضلا عن المتاخرين وما كانوا
عليه من التحقيق والتنقيح والانتقاد والتسائل عن وجوه التراجيح علم انهم بعد كثرة الاصول والمؤلفات
ما كانوا ليكتفوا بكتاب الصفار واصل حريز واصل فاما صاحب الاصل الذي جمع فيه ما سمع او روي له
الثقة فلا ريب انه كان يعمل به دون من كان ياخذ منه الجمع من الاصول والكتب وان كان من امثال الفضل
بن شاذان وغيره من المشايخ لئن كان المعول بينا الكافي والفقيه الى ان دون الشيخ التهذيب
عليهما فانه اذن مساعي العلماء الراسخين وتحقيقاتهم ومؤلفاتهم كابن الجنيد وابن ابي عقيل والشيخ المفيد
والسيد المرتضى وغير هؤلاء فكان كل هؤلاء من مقلدة الصدوق وحملة كتابه وفيهم من ليس له في العلماء
فهذا المفيد يقول فيما كتب على مقالة الصدوق في الحدود والاسماء وشهادة الصدوق
نو مفتي كتابه يعود بالنفع على مقلديه حتى يكون بمنزلة الاخذ منه مشافهة حسبما شعر بالتسمية وفيما
سبق منا قبل هذه المباحث ما يغني عن مراعاة كتب الرجال في توضيحه ما ذكرنا ثم نقول لمعتبر هذا كلام
رجعا الاصل هذا المبحث ان وجوب وجود المجتهد الذي ذكرناه على صاحب الملكة لا العالم بجميع الاحكام
كما زعم صاحب الفوائد وان كان هو المعروف بين حملة العلم في النهوض الحجر وقيام الدليل عليه بل ظاهر
كلام كثير انه كلام فيه لكن وقوع الخلاف في جواز خلو العصر من المجتهد حتى ذهب الاكثرون الى الجواز
ولم يحك المنع الا عن الحنابلة من الفقهاء والجبائية من المتكلمين قاضي بعدم ايجاب الاكثرين للاجتهاد
الا لزم اتفاق الامة على الخطاء الا انه لا يبعد من اكثر هؤلاء التزام المتناقضين ويتعلقون في ذلك بما
لا يسمن ولا يغني شيئا التزم قوم منهم جواز كفر الامة كلها واعتذروا عن الاجماع بانه تعالى انما اوجب

اتباع

اتباع سبيل المؤمنين وهم حينئذ ليسوا مؤمنين ولم يلتفت الى ان عمدة احتجاجهم على الحجية قوله عليه السلام لا تجتمع
امتي على الكفر لا ينفي السمع علما الحجاب المانعون في الخلو بما ذكرنا من لزوم الاجماع على الخطاء لان الاجتهاد
فرض كفاية اجاب العضدي بان فرض الكفاية انما يجب اذا كان مقدورا واما فرض الخلو بموت العلماء
لم يكن مقدورا مع ان الكلام انما هو مع القدرة لانتفاء الوجوب الحتمي فضلا عن الكفائي مع عدمها
وامتناع الاجتهاد مع عدم المجتهدين كما في المشاد فتين ومنهم من قرب منهم على ان الواجب كفاية ان يكون في
كل بلاد مرجع في الفتوى والقضاء ولا يكتفي اهل العراق بمجتهد الشام ولا اهل الشام بمن في الحجاز فاذا
فرض موت مجتهد الشام مثلا يلزم هناك من يتفطن ويتفقه الاجتهاد وان لم يبلغه وجب على اهلها بعضهم
ان ينفروا الى الحجاز او العراق فادا بعد من ذلك مع تمكنهم من تكسب العلوم حتى يبلغ درجة الاجتهاد ويرجع
اليهم وهم في خلال ذلك يبذلون الجهد في تعرف الاحكام للعمل ولو بالتسامع على ما سياتي ان شاء الله تعالى
فهل يبقى الانكار بعد هذا الا تحت ما من فر الا التقويح والانكباب على ما هو عليه ثم رايت صاحب لسان
الخواص يحكي عنهم ان منهم من ذهب الى ان فرض الكفاية لا يتادى الا بالمجتهد المطلق ومنهم من قال انه يتادى بمن
يقوم مقام المطلق وهو المجتهد في مذهب الناسج على اصوله ولا يشترط فيه شرائط المطلق وهو المجتهد في مذهب
الناسج له ومنهم من زعم ان هذا يتادى به فرض الكفاية في الفتوى ولا يتادى به فرض الكفاية في احياء العلوم
التي منها الاستمداد في الفتوى وقضية انهم مجمعون على كون الاجتهاد فرض كفاية الا ان بعضهم يزعم ان المجتهد
في المذهب يقوم مقام المطلق كما استظهرناه من كلامهم وفي الغاية اختلف الناس في خلو العصر عن مجتهد
يكون تفويض الفتوى اليه فمنع قوم كالحنابلة وجوز آخرون اما الامامية فان الزمان عندهم لا يجوز خلوه
عن المعصوم مع وجود التكليف لكنه لا يسمى مجتهدا عند الامامية هذا نصه ثم نقول ان ما توهمه صاحب
الفوائد على الفريقين ربما كان له ماخذ وذلك ان الامام الرازي كما سياتي زعم ان الاجماع انعقد في
زمانه على جواز تقليد الاموات وعلل ذلك بانه ليس في ذلك الزمان مجتهد ومعلوم انه من المجتهدين بما
اعني الذي قلنا فعلم انه يريد العالم بكل ما يحتاج اليه الناس وحكى صاحب لسان الخواص عن الآمدي وحده
الشرعية انكار تحقق المجتهد المطلق المتمكن من استنباط ساير الاحكام لكن لا يخفى ان هذا وهم منهم
وخطاء مبني على الاصطلاح المجمع عليه مبني على ظاهر ونعلم مقتدر على استنباط الاحكام بناء على
ارادة الاستغراق الحقيقي وانما المراد العرفي بحيث يصدق عليه ذلك وبالجملة ان يكون كما حققنا بحيث

يقوم في كل مقام بما يستقر حكم في موضع الحكم ويتردد في موضع التردد حتى اذا عكس احكم حكم فليس
بالمجتهد ولدى المتم سكت ههنا ولم يصرح بما عساه ارتضوه لكان قوله تنبيها الخ حاصله بعد تسليم
صحة الاجتهاد ان احكامنا ليست مما يتعلق بها الاجتهاد لمكان قطعيتها القطعية مداركها وقد اشتهر
ان القطعيات لا اجتهاد فيها وانه انما يكون في الظنيات ومن ثم اشتهر اخذ الظن في تعريفه فيتوجه عليه
اولا منع كون مداركنا قطعية [illegible] سلمنا ولكن قطعية الصدور لا تستلزم قطعية الحكم هذا كنا
المقطوع الصدور مع ان دلالته في الغالب ظنية انما تستلزم قطعية الصدور وقطعية الحكم اذا كان
المقطوع بصدوره نصا سلمنا ولكن القطعي الذي لا يتعلق به الاجتهاد انما هو النص المتواتر وما قامت
عليه الضرورة او اتفقت عليه الاجماع الظاهر من حيث انه لا يحتاج الى استفراغ وسع وبذل جهد
اما ما لا يحصل الا بعد النظر والاستدلال فهو محل للاجتهاد مع ان اعتبار الظن في الاجتهاد انما وقع
في كلام اكثر العامة وبعض اصحابنا واما الاكثرون فعلى عدم الاعتبار والى هذا اشار المتم بالاول والى
الاول بالثاني والى الثاني بالثالث ولعله يتعرض بالثالث وقوله في الاول مع انه في التحقيق يرجع الى نزاع
لفظي يشير الى ان اقصى ما في اعتبار الظن في تعريف الاجتهاد ان لا يسمى تناول الحكم من القطعيات
اجتهادا اصطلاحا وذلك لا يستلزم الاستغناء عن بذل الجهد في تناول الاحكام منها بمراعاة
المقدمات التي يبتني عليها الاستنباط قوله مثلا الخ هذا المثال لان كان المثال فيه مجال فان
كمال السورة يتحقق بتحقق الجزء المشترك فيها قصده ام لم يقصد الا ان الفرض كما قال ان جميع ما يتوهم
على اصحابنا انه قول بلا استدلال يرجع الى ابواب الملازمات والى اثبات خود عن بيت الفوائد وقد اختار
المم هذا المثال وترك وراءه باب المقدمة بحث الظاهر الملازمة وابواب المفاهيم التي كادت ان تكون
من بديهيات العقل ونحو ذلك قوله اذا صح من العقلاء لم يجوزوا القول في الاحكام الشرعية بغير دليل الخ
ليس هذا تعليلا لقوله ولا اقول كما يوهم ظاهر النظم لعدم المناسبة وانما ذهب به الى ما شرع عليه الكلام
من تنزيه الفقهاء عن الاخذ بالاراء قوله فان الفتاوى المذكورة في كتب العلامة الخ هذا دفع لما
عساه يقال من ان صاحب الفوائد انما عاب على المتاخرين كالعلامة ومن يليه فاجاب بانهم انما
سلكوا في الفتيا سبيل من قبلهم فان كان عيب فعلى الكل قوله فان قال لا يجوز رد الفروع الجزئيات
الخ وقوله ثانيا فان قال ان من قيد الفردية الخ يقول ان صاحب الفوائد ان ذهب يقول لي الا انهم

يفتون

يفتون بمحض الراي والاستحسان فان الذي طالب الترمه احد وانما اردت بذلك اجراءهم الاحكام الكليات
في جزئيات لم يقم على جزئيتها دليل واكتفائهم في ذلك بالظن ولما كان ذلك غير سائغ صح ان يقال
انه حكم بغير دليل قلنا انا لا نعهد من الفقهاء الاكتفاء في فردية الفرد بالظن نعم هم ما يلحقون بها
الادلة الظنية التي قامت على حجيتها الادلة القطعية على انه لا مانع من الاكتفاء في فردية الفرد بالظن
ايضا لنهوض ما دل على حجية خبر الواحد بحجيته واعترضنا السيد الخ ههنا بانه ان كان يشير به
الى انه لولا الاخذ بخبر الواحد لبقي اكثر الوقايع خاليا عن الحكم ولم نعرف اكثرها فالحنفي القائل بالراي
والاستحسان يقول مثل ذلك فالجواب الجواب وان اشار الى عمل الاصحاب او ظواهر الاخبار منعنا
وكانه يشير بقوله تعالى ما ذكره المتم هناك من الوجوه الثلثة قلت لا وجه للمعارضة بمقالة الحنفي لانه
ان اراد ان ذلك يلزمنا معاشر الامامية فاجماعنا انعقد ضرورة مذهبنا قامت على المنع من الاخذ
بالراي والاستحسان بل والقياس والاجتهاد التي تخرج من طرقهم فلم يبق للوقايع الا الاخبار الاحاد التي
تجيء من طرقنا فاخذنا بها وان اراد انه يصح للحنفي ان يتعلق بذلك على طريقتنا اهل الخلاف فلهم ان
يقولوا ان في القياس المجمع عليه والاخبار الاحاد مغناة ان الذي ذكره المتم هناك انما هو انه لولا حجية
الاخبار الاحاد لم نعرف اكثر التكاليف لانا انما عرفناها بها ومعلوم انه ليس للحنفي ان يقول مثل ذلك
على ان ما فيه من الرجحان المعارضة حيث يشتبه الامر وما نحن فيه ليس محل شبهة فانا نجزم بترك الحكم
بفرديته ما لم يقطع بفرديته لا يلزم خلو اكثر الوقايع من الحكم ولا الجهل باكثر التكاليف بل لا يخلو
واقعة واحدة ولا الجهل بتكليف واحد انما اقتضاه ان يبقى ذلك الفرد الناقص في جنب المقطوع
به على الاصل في الحكم المتعلق بالكل والتكليف به ثابت على ما هو عليه مثلا لا يجب الحج على المستطيع
ثابت لا كلام فيه ولما وقع الشك في اندراج المتمكن من قطع العدو طول المال في المستطيع فاذا جهنا
الاندراج اوجبنا عليه الحج وان ابينا في الحكم بالفردية الا القطع رددناه الى اصل البراءة من الوجوب
ولا يلزم من ذلك الجهل لتكليف المستطيع اصنع ولا خلو واقعة من الحكم وكذلك الحائض في وطيها
ولبثها في المساجد معلوم ثم لما وقع الشك فيمن دفقت من الحيض ولما تغتسل هل هي حايض ام لا فاذا
رجحنا السبق منعنا من الوطي واللبث وان لم نقتنع في الحكم بالفردية الا بالقطع رددناها الى اصل
الاباحة فابحنا لها الوطي واللبث ولا يلزم من ذلك الجهل بتكليف الحايض قبل النقاء او بعده ولا الخلو

واقعة من الحكم وعلى هذا القياس ثم الظاهر ان صاحب الفوائد انما تعقب الاصحاب في بناء الاحكام الشرعية
على ما لم يرد به النصوص بزعمه من الاجماع وابواب الملازمات واتحاد المفاهيم وغير ذلك من القواعد الاصولية
لا يرد الجزئيات الى الكليات فان المرجع في ذلك الى الصدق بحسب العرف والاخباري والاصولي فيه سواء
المدار فيه على ما تطابق به النص وما يقع من الاختلاف كما في المستطيع المذكور من اختلاف الانظار انما
يجري في تعرف العرف هنا بل في تحقق الصدق وفاق بمنع ويقول لا اقل من الشك وهو كاف في المقام ولعل
الاول الاول اخذ الاستطاعة لغوية والثاني عرفية فعلى القول بتقديم اللغة على العرف يجب الاول وعلى
القول بالعكس فالعكس والتحقيق في مثال الحيض عدم الصدق والنزاع في اكثر انما جاء من مراعاة ظاهر
الخطاب وعدمها والا فلا كلام في ان المؤنث كر وبالجملة فالخطب في هذا الباب وارد واتسع سهل ولكن المقام
استعظم وجعله مجال الانكار ومثار النزاع ومطمح الانظار ومدار الحاجة الى الملكة والاستعداد قوله
وايضا انا اوردنا الخ هذا جواب ثان عن السؤال الاول الوارد على شرعية الحكم المتعلق بالكليات الجزئيات
يقول اولا ان تعلق الحكم بالكلي قاض بتعلقه بالجزئي بعد ثبوت الجزئية بلا معنى له الا ذلك فان الاحكام
الشرعية انما تتعلق بالامور الخارجية وثانيا انه قد جاءت النصوص بالتفريع وظاهره ارادة الحكم
للملازمات والمفاهيم ونحو ذلك واقصى ما ذهبتم في تنزيله وتاويله الى ارادة اجراء حكم الكلي في الجزئي
انت خبير بان هذا السؤال مما لا يسئل اصولي ولا اخباري ولا يشك فيه صغار الطلبة اترى ان الاخباري
الحكم على جزئي حتى يرد فيه نص بخصوصه ولا يكتفي بالحكم المتعلق بالكلي حتى يعيب ذلك على الاصوليين
ويحتاج الى الجواب تارة بان التعلق بالكلي قاض بالتعليق بالجزئي واخرى بان النصوص قد جاءت به
والتطويل في ذلك قوله اذ لا يحتمل كونه من جنس الادلة يقول الذي يدل على انه لم يرد بالاجتهاد الا المعنى
المتعارف الذي هو عبارة عن بذل الجهد في تحصيل الظن بحكم شرعي او في تحصيل شيء من الاحكام القطع
بان هذا ليس من جنس الادلة فلا يتخير قوله ليس من الادلة ومن ذا الذي يتوهم كونه منها ليبين انه ليس
منها قلت حكمنا الاجتهاد بالمعنى القديم اعني اثبات الاحكام بغير الادلة لا يتوهم كونه من الادلة انما
قال الشيخ ذلك تغليبا لجانب الكثرة اعني المقاييس واخبار الاحاد وما يجب عليه الظن او في ذكرنا
ان هذه الامور ليست من الادلة ولا مما يجوز استعماله في الشريعة ومعنى العلم بالاجتهاد والقياسات
ليرى كيف يتقبل كون الاريب ان الشيخ انما اراد المعنى القديم فانه لم يلم به حتى فيهم الا ذلك وهو الذي

نقل

نقل خلاف القوم فيه في المقام الاخر وعرفه السيد بالتعريف الاتي ولم يكونوا يسمون استعلام الاحكام
بالادلة اجتهادا وانما شاع هذا في المتاخرين قوله والسيد المرتضى الخ التعريفان متقاربان اذ المراد
بتحصيل في الثاني بما طريقه الخ الشيء من جهة الامارات والظنون ولما كان ذلك الشيء من جنس الطرق قال
طريقه وقد يجوز ان يكون المراد بمدركه طريق حجية الامارات والظنون لكنه بعيد بل ليس بمراد
قوله وقال في موضع اخر الخ يعني الشيخ في موضع اخر من كتاب العدة وقوله كالاجتهاد في طلب القبلة
الخ الغرض منه التنظير والا فهو الاجتهاد لغوي في تعرف الموضوعات يستوي فيه المجتهد وغيره و
الكلام انما هو فيما يسمى في عرفهم اجتهادا وهو الاجتهاد في الاحكام الشرعية قوله وربما يستدل لاي
لصاحب الفوائد في انكار الاجتهاد وحاصل الاستدلال على عدم توقف العمل بالاخبار على الاجتهاد المشروط
بالشرائط المذكورة بعمل معاصري الائمة مع القطع بان كثيرا منهم بل اكثرهم غير متصفين بذلك مع استمرار
طريقتهم على العمل من غير نكير وحاصل الجواب ان ما ادعيتم على المعاصرين ان كان هو العمل بالصريح
فسلم ولم نوجب الاجتهاد لاجله وان كان هو العمل بغيره في الدخول اللوازم الخفية ونحو ذلك فمم لا نقول
انه ما كان احد منهم يحكم بشيء من ذلك من اللوازم الخفية ونحو ذلك الا ذو ملكة عارف بكل ما يتوقف
على ذلك الحكم على انا نشاهد بالوجدان الحاجة الى الشرائط وتحقيق هذا المقام من الاخبار قوله فان
قلت فعلى ما ذكرت الخ لما الترم ما وقع في السؤال السابق من عمل المعاصرين بالظواهر والنصوص على الاطلاق
من غير تقييد بعدم المعارض عند وطيه ان الذي سبق في مفتتح البحث هو ان الذي لا يحتاج الى الملكة
وغيرها انما هو الصريح الذي لا معارض له فاجاب بما حاصله المنع من العمل مع وجود المعارض الا في اقصى ما
علم من سيرتهم عدم الفحص عنه وذلك لا يستلزم جواز العمل مع العلم به قلت هذا السؤال انما يلتزم
الاخبار بها الذي يجيز ودعا العمل بما شاء من المتعارضين من غير ترجيح قوله فان قلت لا يجوز العمل الخ
حاصل السؤال ان قضية ما دل على المنع من العمل بالظن المنع من العمل بغير الصريح اما الظني فظاهر واما
ما بلغ بنا الاستدلال الى القطع بلزومه او بفرديته فلاحتمال ان يكون المراد به من المطلق الذي تعلق
به الحكم ما يتبادر منه من لازم او فرد دون ما لا يعرف الا بالاستدلال فكانت دلالته مظنونة وان كان
لزومه وفرديته معلومة ومثاله كمثال المس فان قوله لا يمسه الا المطهرون يستلزم منع المحدث من
المس والمتيقن المتوضئ وان كان بعد الاستدلال الحرام فالفقه مع القائل بان عبادته غير شرعية

محن ثالثا ان الظاهر عدم اراده شى انما المراد من علم بيوضاده وحاصل الجواب انا متى قطعنا بالفرديه فلا معنى
للتوقف فى اجراء حكم الكلى فيه مع ما جاء فى الخبرين من الامر بالتفريع مضافا الى سيرة الاصحاب فى تقرير
الائمة عم بل علمهم وذلك كما مر والتضييق او عدم الفرديه يخرج بالفرد عن المعنى العرفى فمن ثم انتهى
ان المطلق لا ينزل على الافراد الخفيه اللهم الا ان يكون الخفاء على بعض الناس دون بعض وبالجمله يجب
لا يبلغ الخفاء الى الخروج عن المعنى العرفى سيما الملكه قضية انها كسبيه وقد تقدم انها خلقيه
قوله قلت غاية ما يلزم الخ ان كان فى كلامهم متعلق بكلامهم مطلق سيما كلام الصدوق والحديث
ينزل ما دل على جواز تناول القاصر عن مرتبة الاستدلال على التقليد من حيث ان صحاح الابواب فتاوى
والاخبار المسوقه فيها ادلة وانتفاعه بعد الموت باستعداد الاحكام مفصلة فلا يبقى الا رخصة
الفعليه فكان النفع عاما قوله البحث الرابع فى التقليد وهو قبول قول من يجوز عليه الخطاء التقليد الكلام على التقليد
كما فى النهاية والمعالم والمختصر وشرحه وغيرهم هو العمل بقول الغير من غير حجة اخذ من وضع القلادة
فى العنق وخلاف كاخذ كل من العامى والمجتهد بقول مثله وخلاف اخذ المجتهد بخطابات الشرع والاجماع
والقاضى بالشهادة فلا يسمى تقليدا لانه بحجة لكنه اشتهر الآن فى العرف على اخذ العامى بقول المجتهد
وان كان بحجة والمص اقتصر على بيان اصل معناه ولم يبين ما صار اليه فى العرف لظهوره وكانه
احترز بجواز الخطاء عن المعصوم فلا يكون قبول قوله تقليدا وفى قوله بغير حجة ما يغنى عنه وقد
اتفقوا على انه لا يجوز للمجتهد بعد الاجتهاد فى الحكم تقليد غيره واختلفوا فيما قبله فقيل بالمنع
مطلقا وقيل بالجواز كذلك وقيل بالجواز فيما يخصه دون ما يفتى به وقيل ان كان المقلد اعلم وقيل ان
كان صحابيا وهو راجح فى نظره من غيره وقيل صحابيا وهو راجح فى نظره من غيره وقيل صحابيا كذلك
او تابعيا وقيل ان كان اعلم وتعذر الاجتهاد اقوال ثمانيه حكاها فى التمهيد وفيما يفوت وقته
ويخصه وهذا الخلاف بين اهل الخلاف فحاصل الحكم عند اصحابنا هو الاول قال الشيخ واما المستفتى فعلى
ضربين احدهما ان يكون متمكنا من الاستدلال والوصول الى العلم بالحادثة مثل المفتى فمن هذه سفته
لا يجوز له ان يقلد المفتى واحتج له بان غاية ما يوجب التقليد غلبة الظن وان كان له طريق الى
العلم لم يجز له ان يعول على غلبة الظن بطلا واحتج له العلامة وغيره بان العمل باقوى الظنين المستند برع
الى طريقتين شرعيين واجب وحكى العميدى عليه الاجماع وهو فى مبادئ الاحكام مما كلام فيه وقد

يستدل بامثاله المنع من الاخذ بالظن ولم يثبت بالاجماع الا ظن المجتهد بنفسه او المقلد له قبل البلوغ الى
رتبة الاجتهاد وبامثاله المنع من التقليد ولم يثبت بالاجماع الا القاصر فيبقى ما عداه على الاصل والشك
فى المقامين كاف كما افاد بعض المتاخرين الا انه بعد التمكن من الاجتهاد فكان مضطرا فى تعلق
لا يبيح
لو باب اقوى الظنين مع ظن المجتهد لا ظن نفسه وبحجيه بناء على ما ذكر من الاصلين المنع وضيق الوقت
احياء
له سلوك ما ليس بطريق شرعى بل حكمه حكم ما اذا لم يكن هنا المجتهد يرجع الى اقوال العلماء الاموات
ويتحرى ويا خذ بالحايطه ويا خذ بما غلب عليه ظنه ولا يكون ذلك تقليدا بل نوع من الاجتهاد وا نما المحذور
عليه ان يقلده ويجعل نفسه كلا على غيره ومن هنا يظهر اندفاع التعلق له بان ظن المجتهد اقوى من ظن نفسه
مع انه انما يجب تقديم اقوى الظنين اذا كانا مستندين الى طريقين شرعيين ومعلوم ان ظن المجتهد فى ظنه
الحكم ليس بطريق شرعى لمن لم يجتهد فيه فلا يكون ظنه المستند الى ظن المجتهد به ظنا مستندا الى طريق
شرعى ثم انى رايت المحقق حكم فى اصوله برجوعه الى الاعلم اذا اشكل عليه طريق الواقعه قال لانه بالنسبة اليه
فى تلك الواقعه كالعامى وهذا هو السابع او المنهى عنه واحتج بان الاجتهاد كما لا يفضى فى اكثر المقامات الى معرفة
الحكم كذلك قد يفضى الى التردد والتوقف فى الحكم لتعارض الامارات بحيث لا يبقى طريق الى الرجوع الى الا
وقد صرح الاخذ بالحايطه وهو يخرج بتقليده لا تقليد غيره وبالجمله فما ورد على الاخير من عدم الفرد الاصلين
يرد عليه ثم ان كان ولا بد من الرجوع ففى السوال عن طريق الحكم لينظر فيه ان وجده طريقيه حكم ورجع الى الاجتهاد
نفسه والا بقى على ما كان عليه من التوقف ولعلنا نلتزم التردد اذا وجد الا علم حاكما بالسوال عن طريق
الحكم ليجتهد فيه كما قلنا لان هذا السوال طريق استعلام وقد تمكن منه فيجب وكيف كان فينبغى للمحقق
ح بان يخص جواز رجوع المتردد فيما يخصه ولا يسوغ له الافتاء لكنه اطلق وقد فرعوا على ذلك تقليد
العارف ح بامارات القبله القادر على اعتبارها والاعمى المتمكن من لمس الكعبة والمحراب المعتمد القادر على
مراعاة الوقت المؤذنين الثقات لانه قد يحاجهما المؤذنون امناء وخصه قوم بالمتعدد لكن بشرط
ان يغلب على ظنه ظن بالمعرفه الا ان هنا نادر بل لا يكاد يقع على التحقيق لانه لا يقوم مقام الاجتهاد
فى واقعة حتى يكون ما حكم به ادخل او تردد وهو الغالب على ظنه ومن طرق تعلقات القوم فالبايع ما
تعلق به من ذهب الى جواز تقليد العالم الاعلم مكن كالسائر من تقليد عثمان لابى بكر وعمر وذلك ان عبد
الرحمن بن عوف قال له يوم الشورى ابايعك على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين فقال نعم

وكان ذلك بمشهد من عظماء الصحابه فلم ينكر عليه احد فكان اجماعا واعترض بان عليا امتنع وخالف غير وجيب
بانه لم ينكر جوازه بل اقتضاه لما عرض ذلك عليه لم يقبله وفرق بينهما ومنه يعلم جواز تقليد الاموات كما هو
المعروف فيهم فليقض العجب من هذا الاجماع المستنبط من سكوت مجمع الشورى وقد امر صهيبا ان ياخذ
سيفه ويضرب اعناق الثلثة الذين بقى فيهم عبد الرحمن ان زاغوا ويضرب امره بضرب اعناق اجلاء
لمتابعه
الصحابه بعد ما نزل بنكرون سيرته مع انه ان تم فضلى بجواز التقليد مع الاجتهاد فان عثمان التزم با
مطلقا فان غلب على ظنه الخلاف ان راه مدة خلافته لم يتفكر وا فيه ولا استحسن امر ولا كره راى اهل
كان لهم اجتهاد هم الا هذا وعنا من الكلام فى اباء اهل التقليد ومن ميز ومعه الحق والنظر فى سره مع نظائره
منه دفع عن مقامه واما العامى وهو من لم يبلغ رتبة الاجتهاد فالاكثرون على ان فرضه التقليد وذهب معتزلة
بغداد الى المنع من التقليد على كل حال وانما ينبغى للعامى ان يرجع الى المفتى لينبهه على طريق العلم بالحادثه
وهو الذى ارادهم حكى عنه انه لا يجوز تقليده الا بعد ان يبين له صحة اجتهاده بدليله وقال الجبائى انما يجوز
ذلك فى مسائل الاجتهاد دون غيرها فاجاز التقليد فيما ثبت بقياس ونحوه دون ما ثبت بالنص
والاجماع وحكى فى الذكرى عن بعض قدماء الاصحاب وفقهاء حلب منهم القول بوجوب الاستدلال على العوام
وانهم اكتفوا فى الاستدلال على احكام الوقائع بمعرفة الاجماع المحصل من مناقشة العلماء او بالنصوص الظاهره
فلا
او باصالة الاباحه فى النافع والحرمة فى الضار مع فقد النصوص القاطعه وذلك ان النصوص محصورة
كاد
يتمكن العامى ان يعرف ما ورد فيه نص فيا خذه بالنص وما لم يرد فيه فيرجع فيه الى الاصل واشبه شى بعد
الشبابيه منعوا من وجوب الاجتهاد كفاية ثم اوجبوه عينا حيث منعوا من التقليد ومنعوا ان يرجع العامى عينا
الى العالم للدلالة على الماخذ فان اوجبوا له الاقدام على استعلام الحكم من دون استعداد بما يتوقف عليه
الاخذ فذلك هو الضلال بل الالجاء الى الاشكال وان اوجبوا عليه الرجوع الى العالم فى بيان الاخذ ودلالة
الخطاب على الحكم كذلك لا التقليد وهذه الاقاويل ظاهرة البطلان بينة الفساد وقد حكى اجماع العلماء
على تقليد العامى جماعة من الفريقين قال السيد فى الذريعه بعد حكاية القول بالمنع فى التقليد فى
الفروع انه للخلاف بين الامة قديما وحديثا فى وجوب رجوع العامى الى المفتى ومن خالف فى ذلك
كان خارقا للاجماع قال وليس يمكن المخالف فى ذلك دفع الاجماع على الرجوع الى الفتوى والارشاد اليها
قال
والا ظهر عليها انما تناول هذا الرجوع بما هو بعيد فيقول هو رجوع للتنبيه على النظر والاستدلال

وهذا التاويل معلوم ضرورة خلافه ثم لم يقنع بالاجماع حتى تعلقوا بما ذكره المحقق فى اصوله والعلامة
قوله واشار اليه فى المحصول والتفصيل من انه لو وجب على العامى النظر فى ادلة المسائل الفقهيه لكان ذلك
اما قبل وقوع الحادثه او عندها وكلاهما باطل اما الاول فبالاجماع ولانه يؤدى الى استيعاب وقته وفيه
مزال الضيق والحرج ما لا يوصف واما الثانى فلتعذره لاستحالة اتصاف كل قوله عند نزول الحادثه بصفة
المجتهدين لا يقال هذا لازم فى المسائل العقليه الاعتقاديه مع انه لا يسوغ فيها التقليد لانا نقول
تلك حصولها سهل بادلة الادلة وهى عقايد مضبوطة وليس كذلك الفقه حوادثه لا تشابه احاد
افرادها كل مسئلة منها بدليل فى حياله قال الشيخ والذى نذهب اليه انه يجوز للعامى الذى لا يقدر على
البحث والتفتيش تقليد العالم يدل على ذلك انى وجدت عامة الطائفه من عهد امير المؤمنين ع الى
زماننا هذا يرجعون الى علمائنا ويستفتونهم فى الاحكام وفى العبادات ويفتونهم العلماء فيها ويسوغون غودهم
لهم العمل بما يفتونهم به وما سمعنا احدا منهم قال لمستفت لا يجوز لك الاستفتاء ولا العمل به بل
ينبغى ان تنظر كما نظرت وتعلم كما علمت ولا انكر عليهم العمل بما يفتونهم وكان منهم الخلق العظيم عاصروا
الائمه ع ولم يحك عن واحد من الائمه النكير على احد من هؤلاء ولا ايجاب القول بخلافه بل كانوا
يصوبونهم فمن خالف فى ذلك كان مخالفا لما المعلوم خلافه قوله ثم اعترض وجوعهم الى العلماء فى الاصول من
غير نكير من الائمه ولا من العلماء واجاب بعد تسليم عدم الانكار بالفرق بين البابين لقيام الادلة العقليه
النقليه من الكتاب والسنه وغيرهما على بطلان التقليد فى الاصول قال وفى الكشاف فى التكبير وفى آية
المنفرد لا تزر وما عساه يقال او تسالم فيها الاصاء من ان الانذار للنظر والرجوع الى التفقه فى التنبيه على
المدرك بمعنى عن الظاهر ولا يصار اليه واما ما تعلقوا به من الايات الدالة على المنع من القول بغير العلم
من العام خصت بالاصول فقد قام القاطع على استثناء فلا كما قام الاكتفاء بشهادة عدلين وتحرى القبله
عند انتفاء العلم وتقويم المحاكم وروس الجنايات وقيم المتلفات وهو هنا السيرة المستقيمة على قديم
الدهر من غير نكير من ائمة الدين والاجماع المنعقد قبلهم وبعدهم ولزوم الحرج الشديد والمشقة العظمى
وما جاء فى ذلك من اخبارنا ولم يقم شى من هذا فى الاصول بل العكس لا مر فبقيت على الاصل وبطل النقل
وربما اول بعض المتاخرين كلامهم على ما حكى الفاضل الشريف نعمة الله بانه يعد بارادة الاجتهاد
اللغوى لعنى بذل الجهد والطاقة وتحصيل معرفة الاحكام ولو بالتقليد وهو تاويل من لم يعثر على

على مقالة القوم فنقل نصوا على عدم جواز التقليد الا زمان الطلب واستظهر الفاضل الشريف ان يكون
مرادهم بوجوبه عينا الوجوب على من اتصف بشرائطه وامكنه القيام به قال فالاولى ان الاغلب في الناس لو نبذل
عمره واعطا اضعافه لما حصل الترقي الى درجة الاجتهاد فالحرج قبيل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على
القول بان وجوبه عيني فانه انما يجب عينا على اهل ذلك القول الا في جميع شرائطه لا انه واجب على المكلفين كما
يتوهم في بادي الراي قال ووجوب الاجتهاد عينا بهذا المعنى غير بعيد عن الصواب قلت وهذه ايضا
كالاولى فان جامع الشرائط مجتهد وان لم يجتهد في احاد المسائل والكلام في العوام كما يفصح عنه بيان
كيفية اجتهادهم ووجوعهم الى المجتهد بعد علمهم باحكامه غيروا لعلها الا ان يريد الاستقامة والقابلية
من جهة الفهم والاستقامة لا العلم بالمقدمات وساير ما يحتاج اليه الاجتهاد من العلوم ثم وجوب الاجتهاد
في احاد المسائل على الجامع للشرائط والمعروف عينا وانما قال البعض عند التمكن فاجاز ان يقلد
الاعلم ح كما عرفت وكيف كان فهذا كله في الفروع واما الاصول فقد اتفق جماهير المسلمين على المنع من
التقليد فيها الا ما يحكى عن الجاحظ والعنبري والحشوية حيث اجازوا التقليد فيها ايضا بل ربما يحكى
عن بعضهم ايجاب التقليد ومنعوه عن الاستدلال فيها لمخافة الخطاء كما في الفروع وهو ظاهر الخطاء و
قد رماهم الناس عن قوس واحدة وشالم فيهم الاعداء متعلقين بان العلم بالاصول قد حجر عليه
لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله والاصل في كلما وجب عليه ان يجب علينا لما جاء في التاسي لقوله تعالى
فاتبعوه ولما ذكر المحقق في اصوله من انه لو جاز تقليد المبطل لان يقلد المحق اما ان يكون مشروطا بالعلم
بكونه حقا اولا والاول يستلزم كلما العلم كما هو المطلوب وح فيخرج عن كونه تقليدا والثاني يستلزم
جواز تقليد المبطل وقد يتكلم على الاول ان افضاء وجوب العلم بالتوحيد ونفي ما سوى الله عز وجل
الانداد والمماثلة عن القائل بالفصل لشبهة الاجماع المركب فعرفت ما فيه ولعدم القول بالفصل
ليس قولا بالعدم مع ان العلم لغة وعرفا لا يراد منه اكثر من القطع بل كون النفوس على الثاني ان
التزام الثاني من شيعة لا يستلزم جواز تقليد المبطل وانما يستلزم جواز تقليد مجهول الحال و
فان اريد بالجهل بحقيقة الحكم المخصوص التزمناه وهل يكون التقليد الا في مجهول وان اريد
بحيث لا يعلم حقيقة دينه او مذهبه منعنا من تقليده ولا يلزم من ذلك امتناع التقليد في كل
اصل اصل لان حقيقة الدين والمذهب لا تعلم الا بالعلم لسائر الاصول لدخولها فيها وتركبها

منها

منها فيما يجهله فان الاصل المجهول الذي يفرض التقليد فيه اما ان يدخل في الدين كالتوحيد والعلم والقدرة
وعدم الاتحاد او في المذهب كعينية الصفات وخلق القران وعدم خلو الافعال الحرج فالجهل به يستلزم
الجهل بهما والاجماع على المنع من التقليد الا بعد العلم بحقية الدين والمذهب والا لانبسط العذر لاهل
الاديان الباطلة والمذاهب الفاسدة ولم تقم لله على احد حجة لانا نقول لا كلام لنا فيما يتوقف عليه تحقق
الدين والمذهب كالامثلة الاولى وكالامام بالنسبة الى الامامية انما الكلام فيما لم يتنبه لما يقدح في الدين
والمذهب وكلامه لا ينافيه فذلك الذي يفصل فيه ان العلم بحقية المذهب لا يستلزم المنع من التقليد
فيه حتى يمتنع تقليد الامامية لعلمائهم في عينية الصفات مثلا وعدم خلق الافعال وكونها امرا بين
امرين ونحو ذلك مما لو غفل المكلف عنه لم يكلف باعتقاد الحق والوجه الثاني وذلك بالاجماع الا ان
في الفروع لما جاء فيه ولم يثبت بالاجماع الا الظن في الفروع خصوصا في مورد الايات والروايات الناهية
انما كان في الاصول وباصالة المنع من التقليد لما جاء فيه ولم يثبت بالاجماع الا التعبد في الفروع
فان هذه الوجوه الثلثة تتناول ما وقع الاشكال فيه مما لا يتوقف عليه معرفة الدين والمذهب
فاما ما يدل على المنع فيما عدا ذلك فكثير مضى بعضه وسيأتي الباقي عند كلام المص على ذلك وحكاه
عن المحقق الاردبيلي في الكتاب المجيد والسنة الغراء كالرواية التي يوردها المص اخر البحث وقوله ع في
قادة الرجال ردته الرجال ما يغني عن النظر في غيره فاما ما تعلق به العنبري وموافقوه من حكمه بايمان
جهلة الاعراب مع انه لم يكلفهم باكثر من التلفظ بالشهادتين وان هذه العلوم انما تحصل بعد الممارسة
الشديدة ولم تنقل عن الصحابة بذلك وان النظر يفتح باب الجدال وقد نهي عنه قال تعالى ما يجادل في ايات
الله الا الذين كفروا وقد راى العصابة يتكلمون في القدر فنهاهم وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في
هذا وقال ايضا عليكم بدين العجائز والمراد ترك النظر فكان منهيا عنه فكيف يكون واجبا ومن ثم لم ينقل
عن احد من الصحابة والتابعين الانكار على العوام في تركه بل حكموا باسلامهم واقروهم على جهلهم ولان النظر
مظنة الوقوع في الشبهات والتورط في الضلال بخلاف التقليد وان الاصول اغمض دلالة من الفروع
واذا جاز التقليد في الاسهل جاز في الاصعب بطريق اولى وان الاصول والفروع سيان في التكليف
بهما وقد جاز في الفروع فليجز في الاصول والنبي ص ما كان يسئل بعد الشهادتين عن حدوث الاجسام ونحوه
ونحن نعلم انه غير معتبر في الايمان لا تقليدا ولا علما والجواب عن الاول ان الشهادة تتضمن العلم بالمشهود وما

كان ليسلم بعد الاعلام وهم لم يعلموه وقد شاهدوا من المعجزات الباهرة ما يخضع لها الاعناق مضافا الى ما
انبث في العالم من الادلة طبقت الافاق فيكون بعد ذلك منهم دعوى العلم كما يا مولانا بل الظاهر ان احدهم
لا يقدم على الاسلام مختارا الا بدلالة تقوده والا ما اكره شوقه سواء في ذلك الاعراب وغيرهم ولو لم يكن
الا التسامع بالمعجزات لكفى دليلا على التصديق بما يامرهم به انما الغرض المتعلق بما تطمئن به النفس كما في دليل
العجوز وقول الاعرابي في ذلك البعرة تدل على البعير والاثر يدل على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج
لا يدلان على الحكيم الخبير وما تعلق به النصراني ونديم ملك الروم حين عذاره وصحبه من عمر قد رام المسئلة
العنبر هدية فقال ع بعد كلام انه قبلت منك الاسلام قبلت منك الهدية فاسلم لما راى من لطف كلمته
وحسن سيرته وسلامة طويته وقال انه النبي الذي بشرنا به عيسى ع وما تعلق به اليهودي حين رآه
يحنو على الحسين ويقبله قال اليهودي انكم تصنعون بصبيانكم ما لا نصنعه فقال ع لو امنتم بالله
واليوم الاخر لرحمتم الصبيان لانهم صغير الخبر فاسلم فلما راى من حسن سيرته وسلامة طويته
الى غير ذلك مما يطول تعداده فان قلت العلم بالتوحيد والرسالة وان كان بالنظر والاستدلال
لا يكفي في تحقق الاسلام بل لا بد من العلم بالعلم والقدرة والعدل والحكمة وغير ذلك من الصفات
الثبوتية والسلبية ومعلوم انه ما كان يكلفهم بذلك كله قلت هذا مقام اخر ليس من النزاع في شيء اذا
النزاع المذكور في ان الاعتقاد هل يكفي فيه التقليد ام لا زعم هؤلاء انه يكفي وتعلقوا باكتفائه ص
منهم بمجرد اظهار الشهادتين وان لم يكن عن نظر واستدلال فاجبنا وقلنا ان ما شهدوا به
كان عن نظر والان نقول انه ص كان يكتفي منهم ببعض العقائد ويحكم بالاسلام مع توقفه على
الكل والجواب عن هذا انه ص كان يقتضي اليهم بالتكاليف شيئا فشيئا مماشاة لهم وتوطينا لنفوسهم
انه ان كلفهم بحقائق العلم ابتداء وعاينهم نفروا فاقتصر على التوحيد المقتضي لنفي ما سوى الله
ورفض طريقتهم التي كانوا عليها في عبادة الاصنام ولئن تنزلنا عن هذا المقام وسلمنا انه ص كان
يكتفي من جفاة العرب وحاضرهم من الناس بمجرد اظهار الشهادتين وان لم يكن عن نظر واستدلال
فلا ينهض دليلا على عدم وجوب العلم بعد ثبوته بالادلة التي تقدمت الاشارة الى بعضها وكيف
لا يقنع منهم بذلك والغرض تشييد اركان الدين بكثرة المسلمين فلو كلفهم بما لا يعرفون من النظر
والاستدلال لنفروا ومن هنا جاءت التكاليف شيئا فشيئا ومما يبلغك مقالة النعمان بن الحرث

الفهري

الفهري حين سمع ما صنع رسول الله ص يوم غدير خم فقدم عليه وقال امرتنا عن الله ان نشهد ان لا اله
الا الله فشهدنا وانك رسول الله ص فشهدنا وامرتنا بالجهاد والصوم والصلوة والزكوة فقبلناها ثم
لم ترض حتى نصبت هذا الغلام فقلت من كنت مولاه فعلي مولاه فهذا شيء منك او من عند الله فقال
ما والذي لا اله الا هو ان هذا من الله فقال النعمان بن الحرث وهو يقول اللهم ان كان هو الحق من عندك
فامطر علينا حجارة من السماء فرماه الله بحجر على راسه فقتله وانزل الله تعالى سأل سائل بعذاب
واقع وهذا هو السر في تاخير النصب حتى انزل الله في ذلك مثل قوله وان لم تفعل فما بلغت رسالته والله
يعصمك من الناس فلا يكون الاكتفاء لما ع دليلا على ثبوته من دون ما عدا انه كان في هذا متعلق فاولى
منه بذلك قتال المشركين حتى يظهروا هاتين الكلمتين بل قتل الاسارى منهم في الاوقات حتى يشهدوا
وان اسروا الكفر وان وقع لكذبين ومضوا عليه افترى ان مجرد الاظهار مع الانطواء على الكفر يجزي
كلا انه الكفر والنفاق انما الغرض اعلاء كلمة الاسلام والتنوير بشانه ولاجتماع الكلمة عليها وهذه الطريقة
كما تصلح جوابا عن السؤال الاول الذي هو محل النزاع كذلك تصلح للسؤال الثاني الذي ذكرناه من قريب و
امر اخر يصلح للسؤالين ايضا وان كان الاول اظهر وهو ان الاستمرار على الطريقة المالوفة يمنع من مراعاة
الادلة وان كانت بمنظر ومسمع فاذا دخلوا في الدين وخالطوا المسلمين وحبسوا نفوسهم في عبادتهم
نظروا وسمعوا ووعوا وهان عليهم ما دق وصعب من العلم بالتكليف الا من ختم الله على قلبه وجعل
على بصره غشاوة فان قلت في كتاب الله وما جاء فيه ما يغني عن التعلق بغيره او ليس جل شانه لا زال
ينادي بذلك يامرهم بالنظر تارة ويعنفهم على تركه اخرى ويدلهم على طرق الاستدلال حتى ملاء
القران المجيد بذلك قال عز من قائل في اخر يونس قل انظروا ماذا في السموات والارض وما تغني
الايات والنذر عن قوم لا يؤمنون وفي الانعام انظروا الى ثمره اذا اثمر وينعه ان في ذلكم لايات
لقوم يؤمنون وفي عبس فلينظر الانسان الى طعامه انا صببنا الماء صبا ثم شققنا الارض شقا
فانبتنا فيها حبا وعنبا وقضبا الايات والنظر هنا وان كان بالبصر لكنه انما امر به من حيث انه يستتبع التفكر
والاعتبار وقد قال فاعتبروا وقال تعالى او لم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله
من شيء الاية او لم ينظروا الى الطير فوقهم صافات ويقبضن ما يمسكهن الا الرحمن الاية وقال في مما
لا تكاد تحصى او لم يتفكروا او لم يتدبروا افلا تتفكرون افلا تتدبرون وقال في ... قل من يرزقكم

من السماء والارض امن يملك السمع والابصار ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ومن يدبر الامر الاية قل هل من شركائكم من يبدؤا الخلق ثم يعيده فانى تؤفكون الم نجعل الارض مهادا الايات واية لهم
الارض الميتة احييناها الايات وقال في غير موضع بعد ذكر ما مر من الادلة ان في ذلك لعبرة الى
غير ذلك قلت ما للخصم ان يقول المخاطب بالاوامر ومن لحقه التعنيف بترك التفكر والنظر انما هم
الكفار وكذلك الادلة انما شرعت لمن لم يدخل في الدين للمن دخل واطمأن قلبه بالايمان من دون
استدلال بل بمجرد التقليد فترتيبها اليهم لا يدفعها من دليل وعن الثاني بان النظر لا يتوقف على
التدقيقات الفلسفية كي يعسر على الصحابة خصوصا ومقدار ما من القريب والمشاهدة بما
يكفيهم المؤنة فان قليلا ما يحصل بالمشاهدة يغني عن كثير ولم تنظر الى ما قنع به النصارى واليهود
في مشاهدة ساعة وقدوتها وعن الثالث ان الجدال المحضور انما هو ما كان بالباطل كما قال تعالى وجادل
الذين كفروا بالباطل دون ما كان بالحق فان ذلك مامور به قال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن ولا
تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن وكيف يكون النظر منهيا عنه وقد امتلأ الكتاب المجيد با[لحث]
على طرقه والثناء على فاعله والتعنيف لتاركه كما سمعت قال تعالى ويتفكرون في خلق السموات
والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وكيف يجوز على العقلاء ان اسلامهم لا عن نظر كيف نظر ذلك با[ب]
الصحابة واهل الجدال هذا امر سوء الظن وانما نقل المناظرة في ذلك عنهم كما في الفروع لظهور
الامر لديهم فلا يختلفون وعن الرابع ان مظنة الخطأ انما هو التقليد وكيف يكون النظر فيما امثلت
بادلة السبل مظنة الخطأ وهو يعلم ما في نفسه ان خاف الزلل والعسر في النظر وليجتنب للعصبية
ومتابعة السلف والانكباب على المالوف وما كان الحق بعد ذلك ليخفى وعن الخامس ان الامر
بالعكس فان الاستدلال على الفروع يحتاج الى اعداد واستعداد وجهد واجتهاد ومؤن كثيرة
يستغرق تحصيلها الوقت فلو كلف به سائر الناس لفسد النظام وبطل المعاش وهذا بخلاف
الاصول فان الادلة عليها ملقاة في الطرقات والناس فيها شرع فمن كان تكليفهم فيها على
نمط واحد ومنه يعرف الجواب عن السادس وعن السابع ان الاعتقادات ضربان احدهما ما يجب
على كل احد البتة ولا يعذر فيه مكلف على حال وذلك كوجوده تعالى ووحدته وعلمه وحكمته الخ
ما لا يجب الا اذا عرض الشك في امره كعينية الصفات وحدوث الاجسام ووجوب اللطف وما ذكره

المحضور

في الثاني ثم انا لا ندعي دخول كل اعتقاد واجب في الايمان وليس الكلام في ذلك بل في ان الاعتقاد الواجب
هل يكفي فيه التقليد ام لا واقصى ما يقتضيه عدم ابتدائهم بالتكليف به عدم وجوبه ابتداء ونحن
نلتزم انما يجب بعد عروض الشك كما عرفت فان تعلقوا بانه ما كان يسئل عن القدرة والعدل والحكمة
ايضا قلنا لظهور ذلك بعد العلم بالوجود والوحدة وانه كان يقنع منهم بذلك بادئ بدء ثم يبين
لهم تفاصيل الواجبات من اصول وفروع والشيخ قده في هذا الباب منهب غريب ذكره في العدة في هذا
الباب وفي خبر الواحد وخالفه عليه الاكثر كما حكى المحقق قده في اصوله وفي الطائفة بعد ان منع من التقليد
في الاصول حكم بوضع الخطاء والاثم عن المقلد واحتج على ذلك بانه لم يجد احدا من الطائفة ولا من الائمة
قطع موالات من سمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم وان لم يستند ذلك الى حجة عقل او شرع وهذا
كما ترى فان اعتقاد العوام عند سماع كلام الائمة ع انما هو الاعتقاد الامامة فيهم والعصمة وكفى بذلك
دليلا شرعيا فرعيا ثم لم ينكروا عليهم ذلك ولم يقطعوا موالاتهم واما العلماء فتقريرهم بعد تسليمه انما
يكون حجة لو حصل في ذلك اجماع كاشف وانى يحصل ذلك من تقرير البعض وما كان ليدعي وقوع ذلك
من الكل فان عدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود وما في هذه شبهة من انكر امكان الاطلاع على الاجماع لانا
نقول فرق بين دعوى الاجماع في الاحكام ودعوى الاجماع في التقرير فان شيوع الاحكام يورث وان لم يطلع على
الكل لجريان العادة بحكاية المذاهب كما لم يحك خلاف وعلم ليس على خلاف علمنا ان لا خلاف بخلاف التقرير
فانه لم تجر عادة بحكايته مع ان المحكي عن مذاهبهم في الباب خلاف ذلك لاتفاقهم على المنع بل على التاثيم فا
الخلاف فيه انما يعرف منه رجوعه على ان ما تعلق به ان تم دل على الجواز لا لزم التقرير على المنكر وحكى المحقق
عنه لما صار اليه باتفاق فقهاء الامصار على الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحرير الحقائق
بالادلة القاطعة ثم اعترض والظاهر ان المعترض هو المحقق بان قبول الشهادة انما كان لانهم يعلمون
اطلال الادلة وهو جهل الملحقة واجاب بان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف بالخلف
فيصل الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا
على الحكم بحصول تلك الادلة للشاهد منهم لكن ذلك خطأ وبان النبي ص كان يحكم باسلام الاعرابي من غير
ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا يلزمه بها بل يامره بتعلم الامور الشرعية اللازمة كالصلوة ونحوها
والدليل عليها الحكم بفقهاء الامصار ليس بحجة واما اصحابنا فلا ريب انهم بعد اشتراطهم في العقائد الا

يحكمون بعصيان المقلد ولم يعرف الخلاف في ذلك الا من الشيخ يشترط عدالة يحكم بالعصيان والاثم ومعلوم
ان الاصحاب من يشترط في الشهادة العلم بالعدالة بطريق الاختبار والمعاشرة ومن يكتفي بحسن الظاهر وشنى
من قال المسلمين على ظاهر العدالة ولا ريب ان معلوم العصيان كما هو المفروض غير عادل عند الاولين ولا عند
الاخرين بل ولا عند من شذ فانه انما يحكم بظاهر العدالة في مجهول الحال على من علم استمراره على المعصية ومن خالف
يكون مثله مقبول الشهادة عندهم لا يقال ان هذه المعصية صغيرة لان تارك الاستدلال ليس كافر قطعا
وانما هو واجب بدليل خارج والاستمرار ليس باصرار لانه انما يعقل مع العلم بكونها معصية والكلام فيما
هو اعم من علم وجوب النظر ومن لم يعلم لانا نقول المحكي عن المعتزلة والامامية ان ايمان المقلد غير صحيح ولا
نافع غاية ما هناك ان المعتزلة يشترطون في الصحة الاستدلال تفصيلا وجمهور الامامية يكتفون بالاجمال
انما ينسب القول بالصحة الى الائمة الاربعة وكثير من متكلمي الاشاعرة والذي يدل على ذلك ان اصحابنا
لما ذهبوا الى وجوب التقليد على العامي حكموا ببطلان عبادة غير المقلد وان اصاب الواقع وهو الذي
يظهر من كلام الشيخ في خبر الواحد عند الكلام على من يعمل في الاصول على اخبار الاحاد فكيف لا يكون
ترك الاستدلال بعد هذا مخلا بالعدالة على ان اكثر العوام عند المحققين عارفون بالاستدلال ولكن
على سبيل الاجمال اقصى ما هناك انهم اذا اوردت عليهم الشبهة زلزلت اقدامهم بعد الثبوت والقطع
وربما حكم بعض المتكلمين بذلك على الكل الا من كان في سفسطة جبل حلم يسمع بالمعجزات ولم يتفكر في
ملكوت السموات والارض فليقنعه انسان وامره باعتقاد فعله ومثله فيبقى المقلد الصرف لا يكاد
يقطع والاجماع على عدم ايمان الشاك والمجوز وكيف كان فلا نعقل فاعل محرم غير عاص ولا اثم و
اما ما ذكر المحقق من السؤال على بطلان التعيين لما عرفت كيف لا والغرض انما هو الاطمئنان باي دليل
دليل كان وليس الا اقتصار على دفع ما يعرض من الشبهة بحضرته ولا ريب انما يجب ذلك على الكفاية واما ما
اجاب به فلا يخرج منها الا ان دعوى الشيخ قده انتفاء مع علم فرض عدم العلم كيف لا وهو يدعي سقوط
الاثم مع كونه الترك عنه يا تخير واما اكتفاء النبي ص في اسلام الاعرابي بمجرد الشهادة فقد عرفت ان
هنا سؤالا ينحل اليه واحدها من انه ص كان يقنع منهم باظهار الشهادتين ولا يكلفهم بما زاد على ذلك مما يتوقف
عليه الايمان كالعلم بالعلم والقدرة والعدل والحكمة وغير ذلك من الصفات الثبوتية والسلبية و
النزاع الذي هو محل البحث انما هو في الاستدلال بالاول وقد عرفت الجواب عنه بمنع كون الشهادة

من دون نظر ولغوى بانا انما قبلها بدون الدليل فلا يستلزم جواز الترك للاول وليس هنالك نزاع ينا سبه
الاستدلال بالمثالين لا تفاق الكل على وجوب اعتقاد جميع ما يتوقف عليه الايمان فلا بعض تاويلها وقع الى
الاكتفاء بالبعض ان سلم اما بان التكاليف كانت تاتي شيئا فشيئا وانما يصح ذلك منه للداعي كما مر من
الغريبا وقع المحقق هنا وقد كنا نتكلم سكوته صلى الله عليه وسلم لما حكاه عنه فضلا عن دفاعه ثم رايت صاحب
المعالم بعد ان نقل حكاية المحقق عن الشيخ يقول وفي هذا الكلام اشعار بميل المحقق الى موافقة الشيخ على
ما حكاه عنه او تردده فيه مع انه ليس بشيء ثم اجاب بما حاصله ان العلماء انما قبلوا شهادة العامي والنبي
الاعرابي لعلمهم باحوال العقد الواجب بسهولة ويعتبر في المفتي الذي يستفتي منه بعد الشرائط المذكورة
ان يكون الذي فيه من الشرائط المذكورة الى العلوم التسعة الاول والى العلم بفروع الفقه لتقوله والحق انه
لا يكاد يحصل العلم بجل الاحاديث ومحامليها بدون ممارسة فروع الفقه بمواقع الاجماع والخلاف لعوام
وهذا شرط لا يستغني عنه غير المتجزي حال الملكة المذكورة واما البواقي فانه عدها في المكملات وبقوله على
الغرالمذكور الى تقدير حاجة المتجزي الى اكثر هذه الشرائط بحسب ما يجتهد فيه ولما حققه من ان الملكة
انما يحتاج اليها للترجيح والعلم باللوازم الغير البينة ونحو ذلك وقد عرفت التحقيق وتلك شرائط الاجتهاد
ويزيد الافتاء باشتراط العدالة وهو الذي اراد بقوله ان يكون مؤمنا ثقة العلم بحصول شرائط الافتاء
يعتبر في المفتي نفسه كما في الاجتهاد فلا يسوغ له ان يفتي حتى يستوثق من نفسه انه محرز لها وفي المستفتي
فلا يجوز له ان يفتي حتى يستوثق من نفسه انه محرز لها وفي المستفتي فلا يجوز له ان يستفتي الا من الجامع
والكلام لاحد في امتناع الافتاء والاستفتاء مع الشك حتى العامة وكذلك لا ينبغي في اشتراط العلم
بالحوادث في حق المفتي فانه يقوم في مقام كان محض له عليه من قبل فلا يخرج عما كان عليه من اليقين الا
بيقين مثله ولا يرد هذا على المتجزي فان من قال به انما استثناه بالدليل ويشترط في اجازته ان يحتاج
الى تجزئة العلم اليه كما في المطلق وقد قال المحقق في اصوله الذي يسوغ له الفتوى هو العدل العالم
بطرق العقائد الدينية والاصولية وبطرق الاحكام الشرعية وكيفية استنباط الاحكام منها وقبله
يجب ان يعرف جميع ما يتوقف عليه كل واقعة يفتي فيها بحيث اذا سئل عن مسئلة فلا لحكم الذي يرد
بجميع اصولها التي يبتني عليها وانما وجب ذلك لان الفتوى مشروطة بالعلم بالحكم وما لم يكن عارفا
بتلك الامور لا يكون عالما به لان الشك في احدى مقدمات الدليل او في مقدمات مقدماته شك في

الحكم ولا يجوز الفتوى مع الشك في الحكم ثم قال ولو اذا افتى وذلك فلا يجوز للمفتي ان يتعرض للفتوى حتى
يثق من نفسه بذلك وهذا محل الشاهد من كلامه واما السابق فانما يومي بالعلم في المعرفة وما يتناول
غلبة الظن ولهذا عبر في مقابلها بالشك ثم قضية اطلاقه الاشارة تناوله العالم وبالجملة جميع ما ذكره
حتى لا يجوز الافتاء لغير العدل وان كان جامعا لشرائط الاجتهاد والقائم بنفسه قوله ولا ان يقول
في علم على ما يجتهد فيه والظاهر ان العدالة لم تشترط في الافتاء الا باعتبار المستفتي للعمل بفتواه
اذ المدار على صحة الاجتهاد فاذا علم ذلك صح له ان يعمل وان يفتي وان كان فاسقا ولو كان المستفتي
طريقا الى العلم بوقوع الاجتهاد في الحكم لم يحتج الى مراعاة العدالة بل الكلام اذا افضى به فسقه الى التساهل
في الاستنباط وعدم بذل الجهد حتى يذهب الاعتماد ولم يصح لكنه يكون من كثير من العوام دون غيرهم او
مرضا ونحو ذلك وبالجملة فالمدار على صحة الاجتهاد بعد العلم بالحواز بما يتوقف عليه الاجتهاد وهو امر
جاء في نفسه وانما الكلام في ان المستفتي هل يكفيه غلبة الظن باحراز المفتي للشرائط او يشترط العلم
فالعامة على الاول واما اصحابنا فقال المحقق بعدما حكينا عنه ولا يجوز للمستفتي ان يستفتيه حتى
يعلم منه ذلك من ممارسة العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياه ولا يكتفي العامي
بشهادة المفتي بنفسه ولا داعيا الى نفسه ولا مرعيا ولا باقبال العامة عليه ولا اتصافه بالزهد والتورع
فانه قد يكون عالما في نفسه او مغالطا هذا كلامه وعليه جرى المصنف وهو ظاهر كلام السيد المرتضى فانه بعد
ان ذكر ما يجب ان يكون عليه المفتي من العلم بالاصول على سبيل التفصيل ولا اهتداء الى حل كل شبهة
تعرض في شيء منها وبطريق استخراج الاحكام من الكتاب والسنة وما يحتاج في ذلك الى اللغة والعربية
وان يكون ذلك وما ذكرنا لا ستنبها قوله والعامي طريقه الى معرفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه
يعلم بالمخالطة والاختبار حال العلماء في البلد الذي يسكنه ورتبتهم في العلم والصيانة والديانة
قال ولئن يطعن على هذه الجملة ببطال الفتوى بان يقول كيف يعلم عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه
لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصناعة في البلد وان لم يعلم شيئا منها وكذلك العلم والتحقيق
العلامة بغلبة الظن فقال بعد ان ذكر انه لا يشترط في المستفتي ان علمه بصحة اجتهاد المفتي
وما نصه فيجب عليه ان يقلد من غلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل للمستفتي
هذا الظن بوجدانه منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه

قال

قال وانما غلب على ظن المستفتي ان المفتي غير عالم ولا متدين حرم عليه استفتاؤه اجماعا لانه بمنزلة نظر
المجتهد في الامارة والذي يقتضيه اصالة امتناع الاخذ بالظن واصالة حرمة التقليد اشتراط العلم بالحواز
فانه المقطوع باستثنائه فيبقى على الاصل الا ان تقوم البينة واما شهادة العدلين فمن اكتفى بغلبة الظن
فلا كلام ومن لم يكتف فلعله بنى ذلك على ان الشارع قد جعلها طريقا الى اثبات بغير المعلوم وقد يكون انما
جعلها طريقا لاثبات الحقوق فلا يقاس عليها غيرها الا ان يدعى انهم قد اكتفوا بها في اثبات القضاء له
حق في الحقوق وتوليته على من لا ولي له وغير ذلك ويحصل في ذلك اجماع مع اشتماله على الاقتضاء بالحكم
وتناول العامي له وتعبير في باب الجواز الاكتفاء قيما لا يستلزم الجواز ابتداء الا ان ينفي المناط وكيف
كان فلا يشترط في المستفتي ان يعلم بصحة اجتهاد المفتي في الحكم الذي افتاه فيه اجماعا واتى له بذلك الا
ان يجتهد فيحرم عليه التقليد اللهم الا ان يخرج عن المجتهد مع كثرة تعيينها العلم واما ما حكي عن معتزلة
بغداد من اشتراط بيان صحة الاجتهاد بالدليل فقد عرفت انهم ارادوا بذلك المنع من التقليد واما
الرجوع انما هو للتنبيه على الدليل وبالجملة فالاجماع ممن قال بالتقليد واحتج العلامة وابن الحاجب
العضدي وغيرهم بقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وذلك لانه تعالى اوجب سؤال اهل
الذكر عند عدم العلم مطلقا من غير تقييد بالعلم بكون اجتهادهم حقا قلت الاستشهاد بهذه الآية هنا
المطلوب غريب وذلك لان الموقف ببين القوم كما يقتضيه السوق حال السورتين من حيث ان قبلها في
كليتهما وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم ان المراد باهل الذكر اهل الكتاب او اهل العلم باخبار من
مضى من الامم من المشركين لما انكروا ان يكون النبي ص بشرا مثلهم ان يسئلوا جهلة الا ما رفع الانبياء الى الناس يقين
اذ اليهود والنصارى ممن ارسل اليهم من الانبياء وانهم لا يتهمون في موافقتهم لتظاهرهم بعداوته
خصوصا اليهود لعنهم الله فانهم الذين كانوا ببين اظهرهم حول المدينة والذي نطق به في الاخبار من طريق
اهل البيت ع عن امير المؤمنين ع والسجاد ع والباقر ع والصادق ع والرضا ع كما في الكافي والبصائر
وتفسير علي بن ابراهيم والعياشي والعيون ان اهل الذكر هم اهل البيت ع ففي كثير منها الذكر رسول
الله ص كما قال تعالى فقد انزل اليكم ذكرا رسولا يتلوا عليكم آيات الله واهله آل محمد رسول الله ص وفي
الجوامع في الانبياء واختلفوا في اهل الذكر فقيل اهل الكتاب وقيل هم اهل العلم وباخبار من مضى من الامم
ثم روى عن علي ع نحن اهل الذكر وروى مثله في النقل عن الباقر ع وايا ما كان فليس ما نحن فيه في شوال

الخطاب انما توجه الى المشركين لا الى ما يتناول المقلدين في الاحكام من المسلمين والمامور بسؤالهم انما هو
احد الثلثة لا المجتهدون وليس هذا من باب ورود الخطاب خاص كما عرفت السائل والمسئول والآية
وان دلت على عدم اختصاص السائل بل على اختصاصه بالمؤمنين لكنها ناطقة باختصاص المسئول بهم فلا
تتناول المجتهدين وحمل المجتهدين عليهم مع الفارق فان اكتفاء السائل بمجرد سؤالهم من دون حاجة
الى العلم بصحة ما يجيبون بخصوص امامتهم وعصمتهم لا يستلزم اكتفاء المقلد بمجرد سؤال المجتهدين من
دون حاجة الى العلم بصحة ما يجيب به مع العلم بجواز الخطاء عليه وانما يفيد ظنا وقد اشتهر التعلق
بها في ايجاب التقليد على العامي وما توجه عليهم ههنا توجه هناك ايضا قوله بل يجوز العمل بالرواية عنه
الاكتفاء برواية العدل مما لا كلام فيه كما في الخبر للاجماع بخلاف الشهادة فيبقى على اصل المنع من الاخذ
بالظن الا مع التعدد فيقبل والاجماع اليهم وحكي عن بعض الفضلاء المنع من الاخذ بالرواية ما وجد طريقا
الى المشافهة لان الظن بها اقوى وهو مكلف بالاخذ باقوى الظنين كما ان المجتهد مكلف باقوى
الدليلين وهذا الذي ذكره من ان الظن في المشافهة اقوى وان كان صحيحا الا انه لا كلام في قبول رواية
العدل والطريقة مستقيمة عليه وتقرير المعصوم في الرواية معلوم وهذه رواية والا فرواية العدلين بل
الاستفاضة بل الخبر بل التواتر كذلك قوله وفي جواز العمل بالرواية ما يتناول النقل مشافهة وما نظر في
كتاب معلوم النسبة اليه ككتب الاصحاب المشهورة او رواه العدل وبالجملة تقليده بواسطة النقل ثم
جواز تقليد الميت مذهب اهل الخلاف الا من شذ منهم فمنع منه او شبهه بعدم الحي بل حكي الامام الرازي
انعقاد الاجماع في زمانه على الجواز بل اشتهر في متاخريهم المنع من العمل الا باجتهاد الائمة الاربع دون
من قبلهم وغيرهم وان كان من مجتهدي علمائهم السابقين واخذ مجتهد مستقلا من اهل البدع
الضلالة اللهم الا ان يكون اجتهاده في واحد من تلك الاربعة وهو المسمى عندهم بالاجتهاد في المذهب
وهو ان يبتني على قواعد امام واصوله ما لم يجد لامامه نصا بناء عليها وما وجد تبع ولا يعتبر في هذا
عندهم شرائط الاجتهاد وذلك كاجتهاد ابي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني في مذهب ابي حنيفة و
لقد بقوا وبقوا الى الحد في هذه الايام حتى صار الحلف بالخروج عن المذاهب الاربعة بمنزلة البراءة من الله
ورسوله ص والاصل في ذلك على ما حكي المقريزي والشافعي في كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار
وهو ان الظاهر بيبرس لما قام في مصر سنة خمس وستين وستمائة حمل الكافة عليها وعلى عقيدة الاشعري

بعدان

بعد ان كانت مذاهب الناس متشعبة في الفروع والاصول لهذا كانت في ايام السلطان صلاح الدين
وولى في مصر اربع قضاة لكل مذهب قاض وعملت لامثالها المدارس والزوايا والربط في سائر الممالك
ومن يعني بمذهب غيرها ولم يولى قاض ولا قبلت شهادة واحد ولا قدم للخطابة والامامة والتدريس
ما لم يكن على هذه العقيدة مقلدا احد تلك المذاهب حتى استقر عليهم على ذلك ولم يبق في جميع بلاد الاسلام
مذهب يعرف سواها واما اصحابنا فالذي استقرت عليه طريقتهم حتى قال صاحب المعالم ان ظاهر
الاصحاب الاطباق على عدم الجواز وذكر والده الشهيد انه لا يعرف فيه خلافا ممن يعتد بقوله كما
سياتي تفصيله هو المنع ولم يعرف الخلاف الا من بعض متاخري المتاخرين اعتمادا على الحيلة في التخلص عما ورد
من الشبه واباحوه مع اعترافهم بعدم العثور على مخالف معروف وان الموجود فينا هو المنع ولم يعرف
الخلاف الا من بعض متاخري المتاخرين اعتمادا على الحيلة في التخلص عما ورد من الشبه واباحوه او نحو ذلك
وكيف كان فما تراه في الادلة في الكتاب المجيد والسنة على المنع من اتباع الظن والتقليد لم يظهر ما
يخصصها او يقيدها الا في الحي فان الاجماع لم ينعقد الا عليه فيبقى في الميت على اصل المنع وكيف
وقد استظهر الاجماع عليه مؤيدا بحكاية عدم الخلاف مقرونا بشواهد التحصيل فانك لو سبرت اقوال
الفقهاء وتصفحت دفاترهم لم تكن تعثر على احد يجيز ذلك ومما تعلقوا به لا يزيح علة ولا ينقع غلة
كسراب بقيعة اذا قربت منها ورعيتها لم تجد شيئا قوله قال الشهيد الثاني الى آخره هي المسمى بحكاية
مقالة الشهيد الثاني والاول والمحقق وفخر المحققين ببيان ما ذكره من نقل الخلاف فينا وكان متعلقه
من هذه الحكاية قوله وهذا هو المشهور بين اصحابنا فان الحكم بالشهرة يستلزم الحكم بثبوت الخلاف
ولم يلتفت الى انه اضرب عن ذلك بقوله بل لا نعلم قائلا بخلافه على طريقة اصل الهاوي في الاضراب
الادنى الى الاعلى وان كان المقصود بالاصالة هو الاعلى لان ذلك اوقع في النفس من حيث انه اخرج في
صورة من يحكم حيثما بان له الحكم سبيل طالب الحق دار مع الحق وهو ان المقصود اذا كان ما يكون ايضا
جاذبا السامع بل يتدرج اليه ليسهل الخطب والغرض الاصلي من اثبات نقل الخلاف في المتهيد لانكار دعوى
الاجماع باثبات خلاف معلوم او مجهول وقد عرفت ما في الحكاية الاولى واما الثانية فربما استقرت
منها بصيرة لاشتمالها على دعوى خروج مجهول النسب وهو قادح عندنا كما هو المعروف فيه خطأ
فان القدح بعد تسليمه فانما هو حيث يفضي الجهل الى الاشتباه بالامام ع ومعلوم ان الشهيد انما

حكي عن بعض الاصحاب وقصارى امره انه كان ممن يعتد بمقالته ان يكون كبعض النسب قوله الجمهور
اقوال اصحابنا عنهم الخ كان هذه الاقوال الثلثة كانت في متقدميهم اوان اللذين يعي شانا انه فلم يعتبر فيهم
والا فهذا الامام الرازي مع جلالته حكي الخلاف والاحتجاج المانع بان للميت قولا لانعقاد الاجماع بعد موته
الاستفادة من تصنيف كتب الفقه بان الباعث استفادة طريقة الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث
كيفية بناء بعضهم على ... ومعرفة المتفق عليه من المختلف فيه ومال الى الجواز فقال والقائل ان يقول
قد انعقد الاجماع في زماننا على جواز العمل بهذا النوع من الفتوى لانه في هذا الزمان مجتهد والاجماع
حجة وكذلك صنع البيضاوي في المنهاج فانه قال واختلف في تقليد الميت لانه لا قول له لانعقاد الاجماع
بعد موته على خلافه والمختار جوازه للاجماع عليه في زماننا بل قد عرفت انهم فيما يقاربه من زمن البيضاوي
خصوا التقليد من بين الاموات للائمة الاربعة وما تعلق به الامام في بيان سبب انعقاد الاجماع في
زمانه على الجواز من خلوه من المجتهد مبني على خلو الزمان من المجتهد كما هو مذهب اكثرهم فان المنع انما
يحكى عن الحنابلة لكنه خلاف الحق بل يفضي الى اتفاق الامة على ترك اعظم الواجبات كفاية وهو
الاجتهاد مع انه باطل وقد اعترضه بعض شراح المنهاج بان المعتبر انما هو اجماع المجتهدين والموجودون
منهم ثم قالوا والاولى الاستدلال بانه لم يحفظ الصادر من الخلاف حال الناس وتقريرهم ولو بطل قول
القائل بموته لم يعتبر شيء من اقواله كروايته وشهادته ووصاياه قلت ما ذكره وان كان هو المروي
حتى عرفه الاكثرون باتفاق اهل الحل والعقد الا ما تعلقوا به من رواية ودراية ان تحمل على ما هو اعم
وهو ظاهر تعريف المتقدمين كالجويني والغزالي بانه اتفاق امة محمد ص على امر ديني بل اللفظ من النقد
تحقيقه انهم لا يعتبرون اكثر من الايمان فانه قال ان المصليين منهم على ان الحجة في اجماع المؤمنين
الا انه لما لم يعلم وجب اعتبار الكل ولو كان الاجتهاد معتبرا لقال في اجماع العلماء ولسنا نعرف مذهب
الامام في ذلك فيكون كلامه هنا دالا على عدم الاعتبار وما تعلق به المعترض ستعرف فساده قوله
ولهذا يعتبر بعد فوت الاجماع والخلاف في تحقق الاجماع السابق حتى يمتنع الخلاف بعد ذلك في
ان عاتقه في المجمعين كلهم وفي عدمه بوجود المخالف فيهم حتى يجوز خلافهم بعد ذلك لولا ان
اقاويلهم معتبرة لم تمتنع المخالفة على الاول ولجازت على الثاني والجواب ان اتفاق الاتباع لما
كان دليلا على حقيقة ما اتفقوا عليه اما العصمة الامة او الامام كشف اجماعهم عن الحكم الواقعي فامتنع خلافه

لذلك لا لان اقاويلهم الآن معتد بها والذي يوضح لك ذلك انه لو فرض ان هؤلاء المجمعين الماضين
رجع بعضهم او اكثرهم عما اجمعوا عليه لكان الحكم بحاله في امتناع المخالفة على ان ما تعلقوا به معارض
بمثله فانا نقول لو كان قول الميت معتبرا لقدح خروجه في اجماع الاخرين وهذا وان كنا مشتبهين
عدم صلاحيته لان يتعلق به لكن هذا القدر يكفي في المعارضة لانهما ان كانتا واحدة فالمخالفة احديهما
دون الاخرى تحكم وترجيح بلا مرجح قوله ولان موت الشاهد الخ اذا شهد عند القاضي ثم مات قبل
الحكم فحكم بعد ذلك بمقتضى تلك الشهادة فليس في ذلك من القاضي اعتداد بقول الميت وشهادته
بل بالاصابة من العلم الحاصل عنده وما يقرب من هذا واسلم وهو ان الكلام انما هو في تقليد الميت
واقتفاء اثره واتباعه فيما ظنه واستنبطه لا في اعتبار خبره وظاهر ان الاول قد يعارض بقول
الميت فيما شاء ولم ينشأ ولما كان ظهور الفسق بعد التادية يكشف عن شهادة فاسق لم تقبل
قوله وحمل كلامه على الاستعانة لا عن ان اصله على ذلك او ابعد منه كيف وطريقته في ذلك معروفة
في كتب الاصول والفروع حيثما عرضت مسئلة التقليد شرط المجتهد الحي والطلع والريب لمن
عرفنا مذهبه في حكم ثم جاءتنا مخالفته فانا نترك ... الايات والروايات وسائر الخطابات المعروفة
عن ظاهرها الا لمثل ذلك على ان هذا التأويل ليس بالبعيد بل هو ... انه عين التقليد ولا
تأويل فان معرفة صور المسائل والاحكام ان كان للعمل فذلك التقليد وان كان للتدرب في الفروع
ولتكون على بصيرة في الاستعلام فالمرجح لا مرجح والجواب لعمرك اعقاب الملتفتوا بما اجمعت
عليه الكلمة او جاءتنا لما لم ... فان قال ابو حنيفة ... المجتهد الحي كما سيأتي مفصلا ان شاء الله
تعالى وليسوا في ذلك مقلدين بل نقلة مبلغ حجتهم وهو نوع من الاجتهاد ثم يرجع اليهم فيه ثم قالوا
قلت فان لم يجد طريقا الا الاحتياط وما كل واقعة يمكن فيها الاحتياط او ليس جنسهم ... الله
بما اتفق فهذا تقليد الميت لمن وجدته ... اطلاق المنع والاصرار عليه ثم تأويل كلامهم
اجابوا تقليد الميت عند الحاجة قلت ارأيت اذا لم يجد كتابا او وجد ولم يحسنوا قرائته او
ولم يعقلوا كم في الكتب من خطايات لا يعقلها الا العالم او ليس يجب عليهم الرجوع الى اهل
التقوى والرجوع منهم مع مراعاة الاحتياط بل اذا لم يجد هؤلاء وجد من سمع او من سمعه لا لهم
اختلطوا بما ترى ان هذا تقليد الا استثنيته عند اشتراط الاجتهاد في المفتي كلا ليس هنا من التقليد

في شيء وانما هو شيء قادت اليه الضرورة فيحسن النظر لانه ما خفي على ان المحكي عن العلامة ليس هو هذا
بل جواز الرجوع مع عدم الحي على الاطلاق وقد عرفت فساده مع ان المعروف عنه والذي تنطق به
كتبه هو المنع فلابد من التأويل قوله وقال فخر المحققين الخ ليت شعري اي كتاب من كتب العلامة
اقتصر فيه على ما اجمع عليه اهل البيت ع واستقامت عليه طريقتهم ليدعوا الناس اليه ويحثهم على الاخذ
به ويكون ذاك ان اخذ به اخذ بيقين لا شك معه قول معصوم لا خطأ فيه ويستغنوا بذلك عن
تقليد الاحياء فضلا عن الاموات لان كان كذلك في نظره اذ في نفس الامر كان لا يكون كذلك عند
المقلد فانهما الى ... اللازم قبله ليته دلنا على ما قيل هذه الحكاية ... فعرفه لو رأيناها في كتاب
هذا الذي يشير اليه لا سرعت فيه الظنون فكيف وانما جاءتنا بحكاية حال علا انها ... كما
سوق هذه الحكاية يقتضي انهم سئلوا عمن يرجعون اليه من بعده فدلهم على ما رسم واشتمل ان الفخر
امام جليل القدر كان ما افتى بان يجوز فضلا عما بعد مماته وما يسوغ لهم الرجوع الى غيره فضلا عن
غيره ثم ليت شعري ما محل الشاهد من هذه الحكاية او ليس لما ذكره المراد ان لا قول للميت اقترح على
ذلك ونقلوه في تجويز الاخذ بما في كتب من بعده بان قد اثبت لهما اجمع عليه اهل البيت ع او
كان مما يجيز تقليد الميت لمنع عليهم ذلك فكانت هذه الحكاية الا اشهار على المنع اولى منها على
الجواز انه كان ولابد فقوله فلا يحتاج الى تقليد احد مع تمكنه من عمل عنه الخ يقتضي علمهم على الاستغناء
بما رسم من تقليد الاحياء عساه يتعلق بما تضمنه من الحث على الاخذ بما اجمع فانه كيف كان قول
ميت ويقول الفخر وليس من اقاويل مثله فاما المؤمنون تمسكوا به عما تمهدوا عليه من حيث انه قول
الى التمسك بقول الميت ان كان هذا فاقصاه تجويز الاخذ بخصوص ما اجمع العلامة كونه مقطوعا
بحجيتها عليه وليس ذلك هو المدعى وانما هو جواز الاخذ بقول الميت من حيث هو وقد عرفت ان
هذه الحكاية مقتضية المنع منه حيث ذكوه الى ذلك فاقوم عليه قوله وضعف هذا الوجه ظاهر
الخ هذا حق لانه مدار انعقاد الاجماع عندنا ... وحجيته على اتفاق الكل بل على كون الاتفاق
كاشفا والكشف كما يتحقق باتفاق الكل كذلك يتحقق باتفاق البعض كما في اتفاق البطانة وغيره فلا
يكون انعقاد الاجماع مع مخالفة البعض دليلا على عدم كون المخالف اهلا لان يعتد بمقالته
للاجماع على اهلية الحي ... مما يمنع من الاخذ بمقالته كانعقاد الاجماع على خلاف الاخير ... الا

كيف والكلام انما هو في اثبات الاهلية ليصح تقليده عند انتفاء المانع والا فلا كلام في عدم جواز تقليد
الميت عند انعقاد الاجماع على خلافه اذا العمدة هنا اذا قلنا ان انعقاد الاجماع او تحققه مع مخالفة الميت
من قبيل لحصول الكشف باتفاق الاحياء بل بعضهم فلا يكون الانعقاد دليلا على عدم اهلية
المخالف مع انتفاء المانع وحصول الكشف مع مخالفة الميت ظاهر خصوصا على ما هو المعروف بين الطائفة
في بيان وجه الكشف من انه متى اجمعوا على باطل وجب الظهور لاظهار كلمة الحق بخلاف ما اذا كان هناك
مخالف فانه لا يجب ظهوره ولو على لسان البعض ومعلوم ان ظهور كلمة الحق انما يتم اذا كانت على لسان
حي وكذلك لم يكن خلاف الميت قادحا في كشف الاجماع عن الرضا واذا لم يكن قادحا لم يكن معتبرا في تحقق
الاجماع لان معنى حجيته على الكشف لكن هذا منافي ما اشتهر بين المتأخرين من ان خروج معلوم النسب
غير قادح من حيث انه في خلافه ظهور كلمة الحق فلا يجب عليه الظهور فلا يكون اتفاق الباقين كاشفا
عن رضاه ... فلا يتم النقض الا على وجه الالزام ان كان المحقق ما يلتزم ذلك وقد مر في الاجماع تحقيق
هذا ثم قوله على اصولنا مشعر بصحته على اصول القوم كما تتوهم من حيث المدار عندهم على اتفاق الكل
وينبغي بان ما دل على عصمة الامة كقوله لا تجتمع امتي على خطاء ويدل على انها في كل عصر كذلك وان الاحياء
لا يجتمعون على خطاء فانهم في كل ان امة كيف ولو اراد الكل لم ينعقد اجماع الى يوم القيمة ولم يكن لهذا الخطاب
معنى وبالجملة فلا كلام للاصل في تحقق الاجماع باتفاق الاحياء فبان انه كما لا يصح على اصولنا لا يصح على اصول
غيرنا وقد يجاب بانه لما كان مبني صحة هذا الوجه على ان خروج خلاف البعض مما يقدح في تحقق ومعلوم
ان ذلك الاصل من اصول القوم لا من اصولنا فان القاعدة عندنا عدم القدح صح له ان يقول ان هذا الوجه
لا يصح على اصولنا وانما يصح على اصول القوم وان لم يقولوا بان خروج الميت قادح فاما ما ضمه بعد
ذلك من حيث اعتبار شهادته في الجرح والتعديل فجرح الرواة وتعديلهم ليس من قبيل الشهادة وانما
هو خبر ورواية انما يكون الجرح والتعديل شهادة اذا كان المشهود بين يدي الحاكم لما مر في الفرق بين
الرواية والشهادة سلمنا ذلك ولكن الشهادة خبر مخصوص وليس الكلام في قبول اخبار المخبر حيا او ميتا
شهادة او غير شهادة بل في تقليد المجتهد واتباعه فيما ظنه واستنبطه واين احدهما من الاخر على
ان اعتبار كلامهم في الجرح والتعديل انما كان لتحصيل الظن بالفسق والعدالة لانسداد باب العلم الا تحويل
على ظنونهم ليكون تقليدا واني يصح المجتهد تقليدا مثله من الاحياء فضلا عن الاموات انما في ضمنه

الاخذ بما يغلب عليه ظنه بعد بذل الجهد وكان ذلك مبلغ جهده وليس في ذلك باس من رجوعه عند ضيق
الوقت عن مراعاة العدول او عدم التمكن الى مثلها من الاحياء او الاموات لتحصيل القطع بالحكم مع مراعاة
الاحتياط وقد اثبتنا انه ليس بتقليد والظهور عدم كون اعتبار كلامهم في الجرح والتعديل من التقليد
بجعله المص محل السؤال بل ما يستلزمه من الاعتقاد بقولهم في الكتاب اذ ليس تعلق بالاخبار ولا يعقل
فيه دعوى تحصيل القطع بذلك المحدا انما هو التعويل والتقليد لكنه مشتمل على الالزام فانه ان تم قضى بجواز
التقليد على المجتهدين بعد الاجتهاد والحكم بالخلاف وفساده مما اجمع الكل على بطلانه وقد عرفت
الجواب مفصلا قوله الاجماع على وجوب تقليد الاعلم الخ ربما ظهرت دعوى الاجماع من كلام السيد المرتضى ره
في الذريعة فانه قال بعد الذي حكينا عنه اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم التقليد مع اتحاد المفتي ظاهر وكذا
مع التعدد والاتفاق في الفتوى واما مع الاختلاف فان علم استواؤهم في المعرفة والعدالة تخير المستفتي
في تقليد ايهم شاء وان كان بعضهم ارجح في العلم والعدالة من بعض تعين عليه تقليده وهو قول الاصحاب
الذين وصل الينا كلامهم وحجتهم عليه ان الثقة بقول الاعلم اقرب واوكد وحكي العلامة عن بعض الناس القول
بالتخيير هنا ايضا والاعتماد على ما عليه الاصحاب وذلك قوله على ما عليه الاصحاب يدل على ان المراد بعض
الناس من غير الاصحاب فان محققي اهل الخلاف بل اكثرهم على ذلك انتهى لكن صاحب المسالك حكى الخلاف
في كتاب القضاء وذكر ان المنع من تقديم المفضول هو المشهور بين الاصحاب ثم ذكر متعلقات الفريقين و
اعترضها ثم ذكر ان مقبولة عمر بن حنظلة نص في المطلوب يعني المنع لكنه استضعفها باعتبار سندها
ثم قال فان تم الاستدلال بها لانجبار ضعفها بالشهرة فهي العمدة والا فلا اعترضناه هناك
وقلنا انه محل توقف لاتفاقهم على قبولها والعمل بمضمونها كما نص عليه هو من قبل مع اعتضادها
باخبار اخر مقبولة ايضا انما الكلام في الدلالة فانها وما في معناها انما جاءت في المتعارضين في كل
حكم بخلاف الاخر مع ان فيها انه لا يجوز التحاكم ابتداء ولا الاستفتاء الا عند الافضل فلم يبق الا
الا التعلق باصالة المنع من الاخذ بالظن والمنع من التقليد ثم اجبنا بان هذا الاصل قد انقطع
بما استفاض في النصب للحكام فانها انما جاءت في مطلق الفقيه مع علمهم ع بكثرة الفقهاء وحملة
الاخبار يومئذ ولو ارادوا ذلك لقالوا اعمدوا الى افقههم وامرهم باخبارنا وحلالنا وحرامنا
لم يعولوا الى رجل منكم قد عرف الخ ونحن لا نعلم انه قد كان في الكوفة في زمن الصادق ع من هو بعينه
من الفقهاء

من الفقهاء المبرزين وحملة الاخبار المكثرين واصحاب الاصول المصنفين ما يضيق عنهم نطاق البيان و
ناهيك في ذلك حكاية احمد بن محمد بن عيسى قال خرجت الى الكوفة في طلب الحديث فلقيت بها الحسن بن علي
الوشا فسالته ان يخرج لي كتاب العلاء بن رزين القلا وابان بن عثمان الاحمر فاخرجهما الي فقلت له احب
ان تجيزهما لي فقال لي رحمك الله وما عجلتك اذهب فاكتبهما واسمع من بعد فقلت لا امن الحدثان فقال
لو علمت ان هذا الحديث يكون له هذا الطلب لاستكثرت منه فاني ادركت في هذا المسجد تسعماية شيخ كل يقول
حدثني جعفر بن محمد افترى ان اهل الكوفة على كثرتهم كانوا اذا اراد احدهم الاستفتاء او تنازع اثنان
منهم يعمدون الى افقه الفقهاء واكثرهم جمعا للاخبار كمحمد بن مسلم واضرابه ثم لا يرجعون الى غيره وان
ابا جعفر وابا عبد الله ع اذا قالا بقولهما انظروا الى رجل منكم ذلك الحديث كلا بل المعلوم بحسب
العادات خلافه بل لعل الكلام ان يحصل في خلاف الاجماع على ذلك وقد حكم المحقق في يع والعلامة في عد وابنه
الفخر بجواز تولية القضاء للمفضول لكنهم قطعوا بالمنع في الاستفتاء وعللوا الاول بان خلله ينجبر
بنظر الامام ع ولا يخفى ما فيه وكيف كان فالظاهر ان مبنى منع المص المستفاد من قوله بعد تسليم هذا
الاجماع على هذه الحكاية قوله يمكن الاطلاع الخ قد يقال ان يمكن ذلك حكم من مجتهد بارع لا يذكر له اسم ولا
يعرف له مصنف لست تعلم ان المعروف من العلماء من لدن الشيخ الى يومنا هذا ناس معدودون
وهم عدد لا يحصون وربما كان في العصر الواحد ما يوازي ذلك ويجاب بان تقليد الفاضل انما يجب
المتمكن منه وما كان امر الاموات ليزيد على الاحياء وكان اقرب من هذا في الرد منع الاجماع على وجوب تقديم
الفاضل مطلقا وانما هو في الاحياء اذ الكلام في اولوية الحي وان لم يساو عدا اقصى مراتب الجبر التخيير و
ربما قرر اصل الدليل هكذا لو جاز تقليد الميت مع انا قد اجمعنا على وجوب تقديم الفاضل لامتنع تقليد
الاحياء في امثال هذه الازمنة للقطع بسبق كثير من الاجلاء واستيلائهم على الامد بحيث لا يشق لهم
غبار ولا تدرك لهم اثار كالسيد والشيخ والمحقق والعلامة واضرابهم ويندفع بما اشرنا اليه من المنع
الثالث ان المجتهد الخ انما تغير فان شئت امتنع حكمين مختلفين وان اراد بقوله اذا تغير الخ ما علم تغير
اجتهاده فيه كما هو الظاهر بان وقع ذلك منه وذكرنا بين فتاويه في احدهما بخلاف ما افتى به في الاخر كما يقع
كثيرا للشيخ والعلامة بخطهما او نقل عنه فتويان قلنا انما يجب التقليد حينئذ اذا علمنا بالمتاخر منهما
العلم بتاريخ الكتابين او بنقل الثقة وتفصيل الناقل وليس في ذلك بعيد وان لم نعلم منعناه وما كنا

لنتجاوز الاموات مقام الاحياء من المعلوم انا اذا علمنا بصدور فتويين مختلفتين من الحي ولم نعلم بالمتاخر
منهما لم يجز لنا الاخذ باحدهما وان اريد ما يتناول الاحتمال منعنا وجوب الفحص في الاحتمال كما في الاحياء
لعلوم المتبقن منه وقد يفرق بين من يكثر منه العدول كالشيخ والعلامة ومن يقل كالسيد المحقق و
الشهيدين فيجب الفحص في الاول دون الثاني وكان المقصود تحاول ما فصلناه فاشار الى الاول بقوله ولكن
العلم الحي قوله من كتبه والى الثاني بقوله انه لا يتم الخ عدم تمييز الفتوى الاخيرة والى الثالث بقوله واحتمال
التعيين الخ وكل بيان الاحكام في المقامات الثلث الى الظهور قوله الرابع ان دلائل الفقه لما كانت ظنية
الخ نص عبارته على ما نقل ان دلائل الفقه لما كانت ظنية لم تكن مستلزمة للنتيجة ولم يقطع بلزوم الاحكام
بحيث يمتنع الصدق وما هذا شانه لا يكون كافيا في ثبوت المدعى بنفسه بل لابد معها من حصول الظن بسببها
في نفس الفقيه لانتفاء معارض لها ارجح عنده وحينئذ لم يجز لغيره ممن له اهلية الاستنباط استفادة الاحكام
من غير تلك الدلائل لعدم اعتبار الظن ممن لا اهلية له ولا ملكة فحينئذ يكون المثبت للاحكام هو تلك الدلائل
الموجبة للظن بانتفاء المعارض حتى لو تغير هذا الظن في نفس الفقيه وظهر له معارض لتلك الادلة
راجح تغير الحكم ووجب الرجوع عن مقتضى الاول الى مقتضى الثاني فتبين من هذا ان تلك الدلائل
لا تستلزم ذلك بذاتها بل الظن الحاصل باعتبار انتفاء المعارض وهذا الظن يمتنع بقاؤه بعد
الموت بل يزول فيزول المقتضي بزواله فيبقى الحكم خاليا من مستند فيخرج عن كونه حكما شرعيا فيمتنع
الاستناد اليه والعمل به في هذه الحالة انتهى ومراده بالدلائل التفصيلية كهذه الاية وتلك الرواية
فلا يرد على عبارة المص ان حجية الادلة كظاهر الكتاب والاجماع وخبر الواحد كما قام عليها من الادلة
القاطعة فان قلت حكمنا التفصيلية لاندراجها تحت الاجمالية وكل ما يدل على حجية تلك يدل على
حجية هذه قلت قد دخل على التفصيلية من انحاء الخلل ما لم يدخل على الاجمالية من معارضة ونسخ
واجمال وتخصيص وتقييد وتجوز ونقل وضعف في السند ونحو ذلك واعراض من الاصحاب واضطراب
في المتن واضمار ونحو ذلك فلم تكن حجية الا بغلبة ظنه والحكم منها ومقتضى كلام المحقق ان المدار على غلبة
الظن بانتفاء المعارض وليس كذلك بل على غلبة الظن بالحكم كما يجب هنا وجوه ... عن تلك
الادلة لغلبة ظنه بانتفاء المعارض والنسخ والتخصيص وغير ذلك من وجوه الخلل كانه يريد ما ذكرناه
فكان ما ذكره المص اولى ومحصله ان المقلد انما يسوغ له ان يقلد المجتهد ويأخذ بما حكم به من وجوب
وحرمة

وحرمة وغيرها من الاحكام التكليفية او الوضعية مما غلب ظنه انها عن مستند شرعي وهو يعلم بموت
المجتهد يعلم بقائها بدون مستند فذلك ان مداركها التي اخذت منها وان كانت باقية لكنها
مشروطة بشرط قد زال وهو غلبة ظن المجتهد في الحكم عنها وقد زال بالموت والمشروط عدم عند عدم
شرطه فكانت تلك الاحكام بلا مستند فكيف يصح الاخذ بها واقرب من هذا ان المقلد انما يتبع
المجتهد في حكمه بالاحكام المذكورة وتصديقه بها وقد زال ذلك التصديق بالموت فيما نا باخذ ان
اخذ قوله واورد على هذا الوجه الفاضل المدقق الخ ظاهر حكايته عنه انه يلتزم الزيادة والمزيد عليه
وانت تعلم ان هذه الزيادة مبنية على بقاء العلوم والادراكات بعد الموت منطبقة في النفس الناطقة
مع ان الظاهر بناء الاول اعني المزيد عليه على زوالها فكان التزامها جمعا بين متنافيين وتنزيلها
على التنزل بعد تسليم البقاء يقتضي الحكم بالزوال وهو مخالف لطريقته لانه كان يحكي لنا كلاما برمته
لنعرف ما يريد هنا وقد تنزل دعوى الزوال في كلام المحقق ويوجه التزام الفاضل بكلا الدعويين بان
ليس الحكم بزوال الظن مبنيا على الحكم بزوال العلوم والادراكات عن النفس بالموت وانما المراد زوال خصوص
الظن بانكشاف الغطاء وانحصار الادراك في العلم لكن يتجه على ان ثبوت الحجية لم تكن من حيث هو
ظن بل لانه طريق الى العلم فاذا انضم الى الرجحان امتناع النقيض حتى انقلب علما كان اولى بالحجية و
يجاب بان ذلك انما يتم لو قطعنا بانقلابه علما لكن من الجائز ان يبين خطاؤه ويتجه فيبطل التعلق باصحاب
الرجحان الذي ثبت اولا ويجاب بفساد دعوى التخليل في الامور الخارجية ولا ريب ان الظن اعتقاد
مباين للعلم فاذا فرض تبدله بالعلم فقد زال ذلك الاعتقاد بتمامه وجاء نوع آخر من الاعتقاد هو
القطع والتعلل بانا نجد رجحان الامر في نفوسنا ثم يتاكد حتى يمتنع النقيض ويصير علما لا يغني
شيئا بل التحقيق انه كلما قامت امارة حصل الظن بعد الشك او الشك بعد الوهم ثم اذا قام ما يدل على المنع
من النقيض جاء القطع لا ان الرجحان الاول بعينه انضم اليه امر اخر ومن هنا يظهر فساد اقوى الحجتين
اعني الاستصحاب الذي اوردوه بان هذا الظن قد كان مما يؤخذ به فليكن الان كذلك وهذا عين
المذكور سابقا فان ذلك استصحاب لبقاء الرجحان وعدم كونه خطاء وهذا استصحاب حال من احوال
الظن وحكم من احكامه وهو وجوب الاخذ به وانما حكمنا بترتب فساد هذا على ما قدمناه لان من شرط
حجية الاستصحاب بقاء الامر المستصحب وقد عرفت زواله اما الى العلم او الى شيء اخر لظهور خطائه والفاضل

الشريف لما راى ان مجرد دعوى زوال الظن لا تكفي في البيان لمن وجه السؤال اولا اشار الى ما يدفعه من
امكان ظهور خطائه ثم فرع على الحكم بالزوال بطلان ما اتفقوا عليه من الاستصحاب وكيف يعقل الاستصحاب
بعد القطع بزوال ما يراد استصحاب حكمه ونظم عبارة المتن ظاهر في ان التفريع على امكان ظهور الخطاء وتوجيه
ان مجرد امكان ظهور الخطاء لا يكفي في المنع من استصحاب الحكم فانا نتيقن ذلك الاحتمال باستصحاب بقاء
الظن ثم يستصحب حكمه السابق كما يثبت استمرار زوجية على اعمال التي كان يعتادها من عبادة ونحوها باستصحاب
ولا يمنع منه الاحتمال موته باستصحاب بقائه ويحتاج الى الجواب بان زوال الظن قد ثبت فاما الى العلم او
الى شيء بل الى العدم العرفي فكيف يعقل بعد هذا استصحاب حكمه والجواب انه فرض على ما قدم اثباته من الزوال
قوله والجواب بعد تسليم زوال الاعتقادات الخ هذا مبني على حكم المحقق بزوال الظن مبني على الحكم بزوال
الاعتقادات بالموت عن النفس وقد سمعت ما قلنا اخيرا ولقائل ان يدعى انكشاف سائر الامور للنفوس
بعد الموت حتى يخص طريق ادراكها في العلم مبني على ما يدعيه الحكماء من امتناع المادة بالذات لتقدمها د
انحلال بينها وبين العلم في الدنيا التلوث بالمواد الظلمانية وخلاصه الكثر الصريح ولم يثبت من طريق
الشرع اكثر من بقائها بعد الموت لثبوت عالم البرزخ وقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا امواتا
بل احياء وما رواه الكليني في الصحيح عن الحميري عن حماد عن ابي بصير قال سئلت اباعبدالله عن ارواح
المؤمنين قال في الجنة على صور ابدانهم لو رايته لقلت فلان وغير ذلك مما جاء في ارواح المؤمنين والكفار
وبالجملة فهو اجماع من المسلمين بل المليين بل الحكماء المشائيين بل قالوا ان في الوجود عالما مقداريا غير
العالم الحسي هو واسطة بين عالم المجردات وعالم الماديات يحيي في تلالئ اللطافة ولا في هذه الكثافة
فيه الاجسام وغيرها مثل قائمة بذاتها معلقة لا في مادة ولا بعدانهم المثالية بجميع الحواس الظاهرة والباطنة
وهنا اعتراف بما جاء في الشرع من ثبوت الصور المثالية للارواح وقد حكي عن المحقق الطوسي انه نسب
حكماء الاشراق القول بوجود هذا العالم الى الانبياء والاولياء والمتالهين من الحكماء وما جاء في كشف
الغطاء وتذكر الانسان ما سعى لا يدل على اكثر من زوال الغفلة لما نعد من التبصر وتذكر ما عمل من
الاعمال لعلم بسائر المعلومات وبالجملة فلا دليل على زوال الظنون والتحقيق ما سنذكره في الجواب عن شبه المجيزين
ثم قوله وهل هو الا عين المتنازع فيه لا يخفى ما فيه فان النزاع انما هو في جواز تقليد الميت لا في بقاء
الاعتقادات بعد الموت كما ترى بل انه يقول في هذا اول شيء ننازع فيه ونمنع عليه ثم حاصل ما اجاب

منع كون

منع كون المستند في حق الاموات كون الحكم مظنونا للمجتهد حال العمل ليتوقف على بقائه بعد الموت و
انما المستند رجحانه لدى المجتهد حال الحيوة وعلمه او ظنه بقاءه ظنه يقيرو وبالجملة حصول ذلك وقتاما كاف
لان الشارع قد جعله بمنزلة العلامة على معلومها او كونه كذلك في الواقع فاذا علم المجتهد وافتى بحكمه
بالمقلد الى الواقع كان مرجع المقلد في عمله مراعاة الواقع واستغنى عن الاستناد الى حكم المجتهد حيث
العمل لان حكم المجتهد وتصديقه لم يكن مقصودا لذاته بل لانه مما يوصل الى الحكم الواقعي والحاجة اليه
بعد حصول الوصول ثم لا يبالي بعد ذلك بما يعرض المجتهد مما يحول بينه وبين الحكم والتصديق من غفلة او
نوم او موت الا ان يحكم بنقيض السابق وينكشف عن كونه على خلاف الواقع فح يمتنع على المقلد الاخذ
بالسابق لمكان هذا الكشف لما علمت من ان الواقع هو المقصد الاصلي والمفروض انه لم يعلم بعرض
ذلك بعد الموت فلا وجه للاعراض عن الحكم فان قلت قضية ذلك انه اذا جن او تبلد او اعرض عن العلم
وتمادت به الايام حتى صار من اهوام جاز الاخذ بحكمه السابق والظاهر ان القوم على خلاف ذلك بل المحققون
على اشتراط الافتاء بالتمكن من بيان لم الحكم فاذا علم المقلد بعدم التمكن امتنع عليه التقليد في تلك
الحال وان كان وحكاه قلت للخصم ان يلتزم ذلك الا ان يقوم هناك اجماع وبالجملة فدعوى ان رجحان
الحكم لدى المجتهد وقتاما لا يكفي بل لا بد من رجحانه لديه حال التقليد والعمل كما في الحي اول المسئلة فان
قلت قوله فيلزم غايته لزوم عدم العلم الخ ظاهر في اشتراط بقاء الرجحان ولو بالاستصحاب لعدم العلم بالتغيير
قلت كلا بل غايته اشتراط عدم العلم بكون ذلك الرجحان خطاء في الواقع وانه اشار لما عرفت من ان رجحانه
لديه لم يكن حجة لذاته بل لجعله طريقا الى الواقع وكشفه عنه فاذا بان بعد ذلك خطاؤه كان في حكم العدم
نحن نقول لا ريب ان اعتماد المجيزين في تقليد الميت انما هو على ترجيحه السابق لا على ما هو عليه بعد الموت
فتعلق المانعين بزوال الاعتقادات او بانتفاء وهلاك العلم لا وجه له وكذلك دفاع المجيزين ومنعهم
الزوال الزد لحال الاستدلال بالادلة العقلية والنقلية وثبوت عالم البرزخ على بقاء النفس التي هي محل
الاعتقادات فضول فانهم حاكمون بالتقليد لما سلف منه في الحيوة ولو فرض فناء النفوس فضلا عن
زوال الاعتقادات والذي حملهم على ذلك تعلقهم باستصحاب حكم ذلك الترجيح وهو كونه معتبرا لا يترتب
حجية الاستصحاب على بقاء موضوع الامر المستصحب وموضعه ثم نقول للمجيزين ينبغي لمانع اشتراط التقليد
ببقاء حكم المتبوع وتصديقه والاكتفاء بوقوع ذلك وقتاما ان ينظر على الاصل جواز الاخذ بكل ظن كان

واتباع كل من كان ليحسن المنع ويصح طلب البينة من المشترط ام ان الاصل هو المنع منهما مطلقا فلا يجوز
شيء منهما الا ببينة قوله ثم قال ويمكن الاحتجاج له الى قوله فالحجة هنا هو الحق وهو ما اشرنا اليه في مفتتح
الباب من التعلق باصالة المنع من الاخذ بالظن والمنع من التقليد مضافا الى ما استظهره قبل هذا الكلام
من اطباق الاصحاب على المنع وبالا ينكره منصف عند علم العلم بمخالف يعتد بمقالته على تمادي الاعصار بل
قد نقول ان لم يكن هنا من سنان بتحصيل الاجماع في عصر من الاعصار خصوصا على طريقتنا من عدم قدح
مخالفة المعلوم فاذا قام مع وجه الحق كما هو الغالب بل الراجح فالامر اظهر وقد حكى الاجماع فيه على المنع صريحا
وكان صاحب المعالم انما اقتصر على التعلق باصالة المنع من التقليد دون اصالة امتناع العمل بالظن لان عمدة
ما استدلوا به على المنع من التقليد في الاصول ما دل على المنع من الاخذ بغير العلم فان قلت اهل انما اعرض
المحقق عن خبر الواحد من جواز الاخذ بالظن بعد انسداد باب العلم او لان المقلد انما ياخذ في تقليد
بالعلم لان كل مقدمة قطعي اما الاولى فوجدانية واما قوله وكل ما افتاني به المفتي فهو حكم الشرع حقي كان
فاجماعية بل ضرورية مع لزوم الحرج المنفي بالكتاب والسنة قلت اما ذلك في حق المجتهد فانه هو الذي كان
في الزمن المتقدم متمكنا من الاخذ بالعلم ثم لما انسد باب العلم بعد زمان السيد والشيخ قد ساغ له الاخذ
بالظن واما المقلد فلم يتمكن من الاخذ بالعلم يوما لديه حتى انسداده بابه بمعنى انه لم يتيسر المقلدين في عصر من
الاعصار حتى في عصر ارباب الشريعة الاخذ بالعلم فانه ان تيسر لواحد الاخذ منهم مشافهة او تواترا امتنع
على الف فكان توجيه الاخذ لهم بالظن مستثنى من الاصل ابتداء واما القياس فاقتضاء ان يكون طريق
علم الى جواز الاخذ بالظن مستخرج من الاصل ابتداء والا فللمجتهد مثله ولا يخرج بذلك عن كونه اخذا
بالظن قوله على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا الخ سيأتي من المصنف انه اشار بقوله الى ما اختاره
من عدم صحة تجزي الاجتهاد وظاهر الاصحاب يقتضي اختصاص خلاف بنا والا فقد اشتهر ذهاب الاكثر
مع ان الامر بالعكس فان اكثر الفقهاء على المنع واكثرهم تعرض منا لهذه المسئلة على الجواز وتنزيله على
ارادة نفسه اي دون غيره من الاصحاب يبني عن طريقته في التعبير والمحاورة وقوله الاجتهاد ديرى
انما اليسير من الاصول الاعتقادية التي يجب فيها العلم ولا يجزي فيها التقليد قوله دوي ظهوره
على تقدير عدم التجزي وكون المسئلة اجتهادية مما لا يكاد يخفى قوله بحيث يوءل الاعتبار غالبا يريد انا
انا تتبعنا المقلدين واعتبرنا احوالهم وجدناهم في الغالب اذا ظفر احدهم بالمجتهد الحي قلده بكل ما يريد

وقلما

وقلما نرى من يقلده في هذه المسئلة ثم يقلد الموتى في غيرها ولقائل ان هذا ان يعد خاصا يبعد في
القريب واما البعيد فالغالب فيه خلاف بل القريب ايضا ان قلده في البعض رجع في الاكثر الى مراعات الكتب
خصوصا اذا كان قد قراها بل حال كان المجتهد مما يمنع من تقليد الموتى بل الجوت عادة كثير من الناس
فما ظنك بمن اباح له المجتهد خلافه وكان مما يعقل كلام القوم بل وجدنا كثيرا منهم يستمر على ذلك حتى يحفظ
اكثر الفتاوى ثم ياخذ في الافتاء ويتصدى للقضاء وهو من العوام لا يستطيع استنباط مسئلة واحدة
من مداركها على القانون واذا علت همة احدهم حفظ صورة الاستدلال فيظن انه مستدل ويزعم انه مجتهد
وليس من ذلك في شيء وانما هو مقلد في الحكم تابع في الاستدلال ويظن انه مستدل ويزعم انه مجتهد
ليس من خلاله ولو ظفر بالاستدلال على خلافه لتبع قوله الاول مع عموم النهي عن التقليد الخ هذا خلاف
ما هو منه في تجزي الاجتهاد فانا استدل عليه بما جاء في التقليد من الذم ومعلوم انه انما ينهض في المتجزي لو كان
عاما قوله وكيف يمكن دعوى الاجماع الخ كان المص يظن ان الاجماع لا يتحقق الا باتفاق الاصحاب في سائر الاعصار
المتقدمة على الحكاية كلا بل في كل عصر قريبا كان بعد الخلاف ولا ريب ان جميع من جاء بعد هؤلاء على ايجاب التقليد
فان المنع لا يعرف الا منهم والناس عند الموت في النكير عليهم والرد لهم فكان قولهم في ذلك ملحوقا بالاجماع المستمر
الى يومنا هذا ثم الحكي عن الذكرى انما هو النسبة الى بعض القدماء واما صاحب الكافي فانه بعد ان ذكر ان الحكمة لما اقتضت
التكاليف حتى ارسل الرسل وانزل الكتب ونصب الائمة لم يسع الناس المقام على الجهل بل وجب عليهم العلم والمسئلة
والتعلم وذكر ان لا بد في الدين من الاثبات من العلم والبصيرة وان من دخل فيه بغير علم خرج منه بغير علم و اجتهد
لذلك بقول العالم من دخل في الايمان بعلم ثبت فيه ونفعه ومن دخل فيه بغير علم خرج منه كما دخل فيه و قوله
من اخذ دينه من كتاب الله عز وجل وسنة نبيه زالت الجبال قبل ان يزول ومن اخذ دينه من افواه الرجال ردته
الرجال وقولهم من لم يعرف امرنا من القرآن لم يتنكب الفتن قال ما هذا نصه فمن اراد الله توفيقه ان يكون
ايمانه ثابتا مستقرا سبب له الاسباب التي تؤديه الى ان ياخذ دينه من كتاب الله وسنة نبيه بعلم ويقين و
بصيرة فذاك اثبت في دينه من الجبال الرواسي ومن اراد الله تعالى خذلانه وان يكون دينه معارا مستودعا
نعوذ بالله منه سبب له اسباب الاستحسان والتقليد والتاويل عن غير علم ولا بصيرة فذاك في المشية
ان شاء الله تبارك وتعالى اتم ايمانه وان شاء سلبه اياه ولا يؤمن عليه ان يصبح مؤمنا ويمسي كافرا و يمسي مؤمنا
ويصبح كافرا لانه كلما راى كبيرا من الكبراء مال معه وكلما راى شيئا استحسن ظاهره قبله من الفطرة وكما ترى ظاهر

في الايمان والتدين والمذهب ولا ريب في اشتراط العلم في ذلك وامتناع التقليد والاستحسان الذي يقود اكثر
الخلق الى الضلال اما التقليد فواضح فان اكثر اهل المذاهب على ذلك واما الاستحسان فكما يتعلق ببعض
المذاهب من العوام في ترجيح طريقة المخالفين بظهور الكثرة وقوة السلطنة والجمعة والجماعة وعدم
التقية والاعراض عن سب الصحابة ورفض المتعة وعدم القول بطهارة اكثر المسكرات ونحو ذلك من المزخرفات
من غير نظر في اصول المذهب فانهم لما راوا حكامهم وقضاتهم الجور والاعتداء على الناس واكل الاموال بالباطل
ومن فقهائهم وائمتهم الرياء والمماراة وحب الدنيا والخضوع للاغنياء والزحام على ابواب الملوك ثم سمعوا
باستقامة طرائق الخوارج وعدلهم في الرعية وامن بلادهم وانزواء الصوفية عن الناس وقناعتهم بالمآكل الخشنة
والملابس الخشنة قالوا هؤلاء المسلمون وان لم يسموا بشيء من شيعتهم فما ظنك لو سمعوا بل اذا عاينوا
طرائق الافرنج في رعاياتهم وانتشار الامن في بلادهم فربما مالت نفوسهم اليهم وهكذا سلمنا انه يشترط
العلم والبصيرة ولكن على ما اساه فيظهر من قوله قبل والشرط من الشيخ وغيره فيما استشهد به خلقة ان
يؤدي جميع فرائضه بعلم ويقين وبصيرة ليكون المؤدي محمودا عند ربه مستوجبا للثواب وعظيم الجزاء
لان الذي يؤدي من غير علم وبصيرة لا يدري ما يؤدي ولا يدري الى من يؤدي واذا كان جاهلا
لم يكن على ثقة مما ادى ولا مصدقا لان المصدق لا يكون مصدقا حتى يكون عارفا بما صدق به من غير
شك ولا شبهة لان الشاك لا يكون له من الرغبة والرهبة والخضوع والتقرب مثل ما يكون للعالم المستيقن
وقد قال الله تعالى الا من شهد بالحق وهم يعلمون الى اخر كلامه لكنك تعلم ان الغرض في حقيقة الدين
سلامة المذهب بالادلة القاطعة والبراهين الساطعة وقطع بانه لا طريق له في تعرف الاحكام الفرعية
الا الرجوع الى العلماء لانه لا يستطيع تناولها من الكتاب والسنة ثم عرف العالم بعينه وشخصه وثاقته
وورعه فرجع اليه واخذ منه وعمل بما اخذ ولا ريب انه يكون قد ادى جميع فرائض الشيخ شانه بعلم ويقين
وبصيرة كما لا يخفى على ذي بصيرة فانه لو لم يرجع الى العالم حتى قطع بوجوب الرجوع فان اراد العلم بكل حكم
حكم فما كان ليستطاع في العلماء نعم يؤدي به الى العلم وبعد ذلك كله فاقصاه ان يكون من الفقهاء الذين
نسب الشهيد اليهم ذلك كالصدوق وابن حمزة ممن ضعفا وجليه قوله واتبع العلم بنحو قول المعصوم الخ كان
المصنف لم يعلم بما استقرت عليه طريقة اصحابنا في الكشف عن ظهور وجوب المعصوم عند اتفاق الكل على
الباطل ولو في بعض الاعصار فانا اتفقنا في بعض الاحيان على حكم من الاحكام الشرعية ولم يظهر فيهم مخالف

كان ذلك دليلا على رضاه وتقريرا منه سلمنا ولكن لم يستعلم قول المعصوم في تقليد العوام العلماء وتقريره
فما كان ليستعلم في مقام خصام قلت كيف يكون التقرير دليلا ونحن نعلم انهم يعلمون ان العوام في سائر البلاد وما
يرجعون الا الى العلماء وارباب الاصول لحديثهم عنهم الاحكام ولم ينكروا ذلك يوما بل قد نصبوا نوابا للاخبار والرجوع
اليهم في القضاء وفصل الدعاوى والاستفتاء وحكوا المقبول في الرواية الواردة على من نظر في حلالهم وحرامهم وعرف
احكامهم كالوارد عليهم عليهم السلام والراد عليهم كالراد على الله جل شانه وهو على حد الشرك او ما بلغك خبر ابان وانه امره
ابو جعفر عليه السلام بالجلوس في المسجد والافتاء وما جاء من امر الناس بالرجوع الى محمد بن مسلم ويونس بن
عبد الرحمن والفضل بن شاذان وغيرهم واخذ معالم الدين عنهم كما سياتي اولم يبلغك ان يونس بن
عبد الرحمن ومكانته من العلم مكانته قال قلت لحريز يوما يا ابا عبد الله كم يجزيك ان تمسح من شعر راسك
في وضوئك للصلاة فقال بقدر ثلث اصابع واومى بالسبابة والوسطى والثالثة وهل هذا الا سؤال
مستفت وجواب مفت وكذلك قول الراوي لهذه الحكاية وهو محمد بن عيسى بعد ذلك وكان يونس
يذكر عنه فقها كثيرا الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة ولو تتبعت لعثرت على كثير من هذا وما كان في استمرار طرائق
عوامهم وبطانتهم وحملة علومهم وسدنة اسرارهم وامنائهم في اطراف البلاد وحملة احاديثهم على تعريف
العوام على الرجوع اليهم في سائر الاحكام في تلك المدد المتطاولة من زمن الغيبة مع بعد اقوام واستمرار
ذلك بعدهم من العلماء الاعلام الى يومنا هذا واشتهار ذلك في الناس حتى كان من الفردويات ما يطلع على
مقالات ائمتهم ومصادر احكامهم اتكال كل هؤلاء حتى الائمة يعتمدون على كل منكر هل هذا الا اتهام كلا
انا لنعلم بتلك الطرائق سائر اهل الملل فضلا عن المسلمين عسى ان يقول ما يقوله الاوباش من الفقهاء
في هذا المقام من ان اصحاب الائمة ومن جاء بعد الغيبة من المحدثين الى هذه الايام انما يسندون
الى العوام متون الالفاظ التي سمعوها ورأوها يأخذون منها ما اخذوا ويتركون ما تركوا وليس في ذلك تقليد
وانما هو تناول رواية ثم هم يأخذون الحكم منها انما التقليد ان يفضي اليهم بالحكم فيقبلوا ويتبعوا
فنقول انا نعلم وكل ذي علم ان العوام في سائر الاعصار انما يتطلبون من العلماء الاحكام نافية ثم
لا يسألونهم عن مداركها وكذلك العلماء انما هم يسندون اليهم الاحكام بل حاله كان السائل من الفقهاء
او العلماء ليعرف ما هو عليه وقد سمعت سؤال يونس من حريز وجواب حريز وانا نعرض احدهم
لا ينقل على الحكم اوروايته وذكر ان رسول الله صلى الله عليه وآله والامام عليه السلام حكم بذلك فانما ذلك للترغيب او الترهيب

او للتشديد والاعتماد حيث يكون الحكم معتمدا وهنا كما قال محمد بن مسلم للامراة التي سألته عن حامل ماتت
والجنين يضطرب سألت محمد بن علي الباقر عن مثل ذلك فقال يشق بطن الميت ويستخرج الولد ثم
قال لها يا امة الله انظري مثل ذلك وقد تسأل عن مسألة في الرضاع فنفتي فيها بالتحريم ثم تقول قال
رسول الله الرضاع لحمة كلحمة النسب وعن اخرى في التفريط فنفتي بالضمان ثم تقول قال الخراج على الضمان
ما ذكرت حتى تودي وهكذا وليس ذلك ليتناول الحكم منها كما زعم هؤلاء اين مقام السواد في غضاضتهم
وانحطاط افكارهم في شاغلهم وساعيهم من تناول الاحكام من مداركها وفيما ما يعتاص فهمه على العلماء
اترى ان مقام الفضل بن شاذان في اهل خراسان والقميين في تلك البلاد وغيرهم في سائر الاطراف
يردون عليهم ويفيضون اليهم من الاعاجم والاكراد وغيرهم من السواد مقام الرواة ينصون ويرون اليهم في القضاء
والافتاء متون الروايات اوينتحوهن اذ ان كاتبت الرجال وانكرت العيان ان لم يكن هناك الا
الرواية كانوا يعمدون فعليهم فالنذ المقبولة ينظران الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا
وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما الا اقتصر على قوله روى حديثنا هل
اراد بقوله نظر الخ الا التفكر فيما جاء عنهم في الحلال والحرام حتى يعرف الاحكام بالجمع والترجيح و
التخصيص والتقييد والعرض وغير ذلك فان قلت ما رجعوا اليهم ولا اعتمدوا عليهم الا وهم يعلمون انهم
انما يسندون تلك الاحكام عن ائمتهم عليهم السلام وتلك الرواية بالمعنى فانا لا نشترط اللفظ ولا ان يقول
اصله كل حكم قال عليه السلام ليعلم السائل انه لا يصدر عن نفسه وانما ياخذ عنهم عليهم السلام قلت ما ظننت ان التقليد
لا يكون الا فيما يصدر عن نفسه اما قياس او استحسان عسى ان يستحسن له معنى جديد اولم تعلم
انما اتباع العامي في الاحكام الشرعية للعالم بما اخذ من مداركها وهل لاصحابنا مدرك الا ظواهر الخطابات
او ما يؤدوهم على القطع بالصدور من ضرورة او اجماع او مقام من تيقن دلالة الحكم فما ضام من يتناوله
من الماء العيمن مراعات الرواة والناسخ والمنسوخ والخاص والعام والمطلق والمقيد والمجمل
المبين والمنافي والمشهور والمرفوض والجمع والترجيح والموافق للكتاب والسنة والمخالف الى
غير ذلك فضلا عن معرفة معاني المفردات ونكات المعاني واساليب التراكيب وطرائق الشريعة ومما
ارتباط علمه باصطلاحات الشرع وقد سوغنا انا لا الاجتهاد في الرد على من ينكره وفي تجويز ما يفضيك
عن الاطالة بل نقول اذا اقتصر العالم على ايراد الرواية للعامي فعمل بها واخذ بما كان ذلك تقليدا

لا لتناول الحاكم الحكم منها بدل

ايضا اذ ليس التقليد الا الاتباع وعدم الاستقلال ولا ريب ان حال المقلد في الاعتقاد ولزوم الاثر
والعمل في الوقتين لا يختلف بين ان يكون الملقى اليه نفس الرواية او الحكم نافيا انما يكون مستقلا
في تناول الحكم لو اورد له الرواية بسندها وما يعارضها وما ينسخها او يخصصه وما يقيده او يفسره
وقال انقلوا رواية من ذلك فنظروا في رجال السند فعرفوا الثقة ثم حفظوا مقامها من الاصحاب في
الرفض والقبول ثم نظروا في التخصيص والتقييد ونزل العام على الخاص والمطلق على المقيد ثم عرضها
على الكتاب والسنة وعرفوا موافقتها ومخالفتها ورجح احد المتعارضين باحد وجوه الترجيح او جمع
فذلك الاستقلال بل ولا استقلال حتى يكون هو الذي يخصص من المعارض والمخصص والمقيد وما
يحتاج اليه من المسائل الاصولية في فهم الحكم من الخطابات ومراعات كلام الفقهاء ليعرف الاجماع والشهرة
فان هؤلاء لا يبالون بمخالفة الاجماع ولو تصوروا انهم يعقلون المعنى المراد من دون تطلع الى تحقيق
تلك المسائل وهم لا يفرقون بين الهر والبر وابن هم من الاستدلال على كون الامر المطلق للوجوب بعد
الحضر للطلب والمشتق للحال والنهي للفساد وامتناع الجمع بين الامر والنهي واقتضاء الامر بالشيء
النهي عن ضده الى غير ذلك وقد اغتنموا الراحة واشتغلوا بالرواية واعرضوا عن الرعاية اما اذا تولى
العالم ذلك كله واورد للعامي الرواية التي عمل بها بعد مراعات سندها وعرضها وترجيحها ومراعات كل
ما يتوقف عليه العمل خليت تلك الرواية الا طريق تادية الحكم الذي يريد اعلامه به ولا فرق بين ان يؤدي
له لفظها بعينه او بترجمتها او يؤدي الى ما تضمنته من الحكم وهذا بمنزلة قبول العالم رواية العدل
فانه ليس باتباع بل انما هو في التناول عن العدل ان يغلب الظن بصدورها اليه ثم هما الى ما تناوله ثم من
مراد ذلك النظر فيما يتوقف عليه فهم الخطاب من الرفض ومراعات الجمع والترجيح وما عليه العصابة من
اجماع او شهرة وغير ذلك ثم الحكم ولا يعمل الراوي فانما ياخذ بحجيته ويطأ عقبه كالاعمى خلف المقلد
ومن هنا بان للعارف الاخباريين في اتباعهم المحدثين ولم نهم بما في كتبهم كالفقيه من دون نظر في سند ولا
فحص عن معارض ومخصص ومقيد ومبين ولا عرض على كتاب او سنة ولا مراعات اجماع من الاصحاب عليه
او على خلافه او شهرة ولا تعرف اصطلاح للشارع ولا معرفة بعرف اهل زمانه ولا علم بما يتوقف عليه فهم الخطاب
غير ما يبين في علم العربية كاكثر مسائل الاصول فانه نزلوا امرا على الوجوب قالوا انه واجب وان نزلوه على
الاستحباب قالوا انه مستحب وهكذا مقلدون للاموات امر مقلدون في رقاب التقليد ثم لا يغني عنهم من الله

نحن انما ناخذ بكلام المعصوم لما عرفت من ان الاخذ به موقوف على امور حصولها لنا معلوم فلم يبق الا اتباع
بفتاويهم المرسومة في عصرنا في ترتيب الابواب ونقلوها كما ساقوه في كل باب من الاخبار ما ذكروه في الفتوى
قوله مع ان قد روى الكشي الخ هذه الضميمة تقتضي مكانها لان الكلام انما كان في بيان عدم امكان
تحصيل الاجماع في مسئلة جواز تقليد الحي وهذه الاخبار ان نهضت دلت على جواز تقليد الميت نوع
لصحيحا في الاخذ ليضم احدهما الى الاخر في الدلالة ثم اقصى ما دل عليه هذان الخبران بعد تسليم كون
الكتاب المذكور كتاب فتوى الحكم بصحة ما فيه من الفتاوى ومطابقتها للواقع ولم ندع ان الفتاوى
انما صارت فتاوى باطلة لمخالفة الواقع وانما نقول ان العامي الذي لا يعرف الحق من الباطل لا
يجوز له الاخذ بها واين الحكم بالصحة من الحكم بجواز الاخذ بفتوى المجتهد الميت من حيث هي حتى علم
تعلم قوله فلو لم يجز العمل الخ لم يدل على منع العمل بفتوى الميت مع عدم العلم بصحتها لينكره ويمنعه
وانما وجد فتاوى صحيحة مطابقة للواقع فترحم ليونس واثنى على كتابه وفي رواية اخرى رواها الكشي
في ترجمة الفضل بن شاذان انه عرض على ابي محمد فقال هذا صحيح ينبغي ان يعمل به ثم بعد حكمه بصحته
ما فيه صار خبرا واحدا جاء عنهما ع ومع المجتهد بين التعلق به فضلا عن المقلد وكان الاخذ به
اخذا بحكم الامام ع لا بفتاوى يونس قوله وايضا ابن بابويه الخ هذه الضميمة كسابقتها في عدم اصابة
المحز الا ان يكون المقصود ضمها الى ما قبلها لا الى الاصل لكنه خلاف الظاهر اذ الظاهر من الضمائم المتعددة
كونها بمكانة واحدة على ما هو قضية العطف على ان ابن بابويه ان نهض حجة دل على جواز تقليد العلماء
الاموات او خلاله مخصوصا بالاجماع في الاحياء فضلا عن الاموات فلا بد من تاويله ولعل ذلك لعلمه بان ما في
الرسالة مضامين اخبار كما يقال في المقنع اذ انه ثبت حقيتها لديه فالاخذ بها انما يكون مقلدا له لا
واقتصار ما هنالك تجويزه لتقليد الاموات فيكون حجة علينا بعد قيام الحجة على المنع او ليس كل اية او رواية
دلت على المنع من التقليد تدل على المنع من تقليد الاموات حد ... كل عام على افراده فما نضع بذهاب
الى العمل بغير حجتها برهان قوله نعم الخ هذا مما يدل على عدم وقوع المضمومتين في محلها قوله وكذا ما
ورد من الاخبار الخ يشير بذلك الى ما رواه الكشي مسندا الى ابن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله ع انه
ليس كل ساعة القاك ولا يمكن القدوم ويجيء الرجل من اصحابنا فيسئلني وليس عندي كل ما يسئلني عنه
قال فما يمنعك من محمد بن مسلم فانه قد سمع من ابي وما رواه الكشي في الصحيح عن الفضل بن شاذان

قال

قال حدثني عبد العزيز بن المهتدي وكان خير قمي رايته وكان وكيل الرضا ع وخاصته فقال اني
سألته وقلت اني لا اقدر على لقائك في كل وقت فعمن اخذ معالم ديني فقال خذه عن يونس بن عبد
الرحمن ورواه ايضا عن ابن مسعود بسنده الحسن الى المهتدي قريبا منه وقال النجاشي والعلامة كان
الرضا ع يشير اليه في العلم والفتيا واما الفضل فكانه اشار الى ما رواه الكشي عنه عن ابي محمد ع انه قال
حين راى كتابا له في تصنيفه اني لاغبط اهل خراسان بمكان الفضل بن شاذان وكونه من اظهرهم و
فيه قال على ان الاولى ان كان ابن ابي يعفور من العلماء كما يدل عليه رجوع الناس اليه فلذلك تناول الرواية
لا التقليد يرجع اليه كما يرجع المجتهد منا الى مضان الاخبار ليستخرج منها الاحكام بعد النظر والجمع
والترجيح اللهم الا ان يدعى الدلالة على وجه الايماء فانه ع لما اجاز لابن ابي يعفور الاخذ منه وامره با
لرجوع فيما لا يعلم الى ابن مسلم فلان يجيز لابن مسلم بطريق اولى غير ان هذا بمعزل عن الظاهر وكيف
كان فهذا منه اعتراف باستفاضة الاخبار عنهم بتقليد العلماء واين هذا في انكار وقوع كلام
عليه في عصر المعصوم كم بين المقامين ... واغرب من هذا قوله ولا يكفي انفتاح العين بتقليد الا
الحي يقول لك قد دل الدليل على المنع من التقليد ثم لما لزم تكليف الكل بالاجتهاد الحرج الشديد
وجب الاقتصار على ما يندفع به وهو مندفع بتقليد الاحياء الذي اتفقنا واياك عليه فيبقى ما عداه
وهو محل النزاع على المنع ثم يعترف بانه خاص بتقليد الاحياء بدليل خاص ثم نقول بعد هذا كله
ويندفع بتقليد الاموات هل هذا الا تطلب تحصيل الحاصل بامحض ... فان قلت لعل غرضه منع الالد
بجواز تقليد الاحياء بدليل قوله ولا يكفي ولم يعين التعبير قلت قوله ولا يكفي الخ اما يريد به انه
العسر بتقليد الاحياء لا يكفي في التخصيص بل العبارة قاصرة في ذلك واما هذا المنع في نفسه فيما ... الحق
الوجدان قوله ممنوع لان المسئلة اصولية الخ لما كان الاجتهاد عندهم عبارة عن بذل الجهد في تحصيل
الاحكام الشرعية اقتضت النسبة اليه كون هذه المسئلة من الاحكام الفرعية التي يجب رجوع العامي
فيها الى المجتهد فمنع المصنف عليه ذلك وقال انها من مسائل الاصول وهي لا تتوقف على الاجتهاد بل يبتنى
عليها بل يكفي في غير المجتهد فضلا عن القطع وهذه مما يتيسر فيها القطع لغير المجتهد فضلا عن القطع
على ما اشتهر من اشتراط القطع في الاصول من شرط التمكن والمقلد هنا ان تمكن من القطع فذاك
كلام وان لم يتمكن فقد اختل شرط القطع وانت خبير بان النزاع ههنا انما وقع في حكم شرعي هل يجوز

تقليد الميت ام لا فالمعروف هو المنع والتحريم ومن الناس من يذهب الى الاباحة مع ان مسائل الاصول هي المسائل
الممهدة لاستنباط الاحكام عن ادلتها ومعلوم انه لا دخل لهذه المسئلة في الاستنباط سلمنا انها من
مسائل الاصول كما هو التحقيق فان الاجتهاد والتقليد من موضوعات هذا الفن ومن الملحقات بابيات
من يعتبر استنباط المدرك ومن لا يعتبر فيكون البحث عن احوالها من مسائله ولكن ليس كل ظن وقطع
بمعتبر في الاصول وانما المعتبر حكم المجتهد فيه وهو من حصل من ممارسته ملكة يقتدر بها على التفقه فاما
واستنباط الاحكام عن الاصول وهو الذي يعتد بعدم القطع في الاصول ولو كان للقطع طريق لقطع
العامي الذي يقطع من غير حجة فان قلت وما قاسي بحضيل هذا والدور لازم فيما عداه ثم التحقيق
ان هنا مسئلتان احدهما ان المجتهد هل يسقط قوله بموته ويبطل حتى كانه لم يقل ام لا وهذه اصلية
وهي من مسائل الاجتهاد لا التقليد ومدخليتها في الاستنباط ... يعتبر استنباطه وحكم التأسيس
هل يجوز البحث عن تجزي الاجتهاد وما يترتب عليه من جواز عمله وافتائه وتقليده فان الاول اصلي و
الثاني فقهي يترتب عليه قوله فان الانسان اذا علم الخ انت تعلم ان السواد بما يفطنون من دون
الاستدلال ولا سيما في هذه المسئلة فانهم ينكرون اختلاف العلماء ويزعمون انهم على امر واحد فكيف يجز
بطلان الحكم بالموت ولكن ما ذا يجدي قطعهم ثم جاز الاستفتاء من المجتهد اليس لانه يخبر عن الله عز
وجل فان ذلك باقتضاء المنع اوله منه بالجواز من حيث انه ينبغي ان لا يحصل واسطة بين الله تعالى و
عباده الا المعصوم وانما العلة في الجواز لزوم الحرج وانسداد الطريق وكيف كان فعدم مدخلية الحيوة
في قبول الخبر انما هو اذا كان عن حس واما اذا كان عن استنباط حتى لا يسمى خبرا وكان في الاحكام الشرعية
فلا القطع بعدم مدخلية الحيوة بل لو ادعى القطع بالمدخلية لم يكن بدعا لما ترادف من الادلة بالمنع من
الاخذ بالظن والمنع من التقليد واقصى ما قامت الحجة على استثناء الحي فيبقى الميت على الاصل قوله
وعلى تقدير علم امكان تحصيل القطع الخ لا في الاكتفاء بالظن عند عدم التمكن من القطع ولكن للمانع
في الاصول العامي الذي لا يعرف الحق من الباطل قوله وعلى تقدير كون المسئلة اجتهادية الخ
امراه ان زعم ان جميع العوام يتحيرون في هذه المسئلة فظهورها لينتم انه ناع الدور واراد تخصيص
ذلك ببعض دون الا شتراط في المتجزي كغيره ممن يقول بمساواة المطلق في الاطلاع على
مدارك المسئلة التي يتجزى فيها وفي فلا يختلاص من الدور ولا يختص الا فيما عداه قوله الرابع الخ فقد عرفت

ما قلناه

ما قلناه ههنا قوله الخامس الخ يريد لو ثبت الاجماع الكاشف عن المنع مع وجود الحي لمنعنا به ولو نحوك
الا قامة الدليل على اصل المطلب وهو المنع مطلقا لعدم خلو البلاد من المجتهد خصوصا وما تعلقت به لذلك
والملك فيه لا ينهض الا بهذا وفيه ان خلو اكثر الاطراف من المجتهدين ثابت في الاغلب ومعلوم انه لا يغني
وجوده في بلاد من لم يتمكن فلا يغني في قيام الحجة على المنع من الحي عن قيامها مطلقا ومن الغريب عدم تعرض
الدليل الا على المنع من التقليد عند وجود الحي وغاية ان الغرض كما لا يخفى على ذي استقامة انما هو بيان
مقتضى العمومات ومنع التقليد من راس وايجاب الاجتهاد عينا على كل احد ولما كان في ذلك الحرج الشديد
والعسر المخل بالنظام وجب من التقليد ما يندفع به الحرج والعسر من غير زيادة لوجوب الاقتصار في المحدود
على ما يندفع به الضرورة وكان في تقليد الحي كفاية فبقي ما عداه على الاصل وانما لم يعكس الامر مع ان احدهما
انه محل الوفاق بين المتخاصمين ههنا الثاني ان اكثر المقلدة يستطيعون الانتفاع بغيره فان كان
فذلك وان لم يكن فكذا اذ الخلاء منهما كما مر ويجي وابي هذا من الاشعار بان النزاع مع وجود الحي دال العسر
مع عدم الانتفاع الا بتقليد الميت قوله ولكنك عرفت عدم تحقق الاجماع في هذه المسائل الخ هذا تصريح بما
افهمه قوله لو تحقق اجماع شرعي اي لكنه لم يتحقق وقد سمعت ما قلناه في مسئلة التقليد ورايت كيف
كشفنا لك عن تقرير المعصوم ع واما هذه المسئلة اعني مسئلة التقليد الميت فلا اشكال ايضا في امكان تحقق
الاجماع الكاشف بناء على طريقة الاصحاب في الكشف قوله واقول الذي يختلج في الخاطر الخ ليقضي العجب من الملهم
في هذا الفصل ان هذا منه نكوص عن طريقة الاجتهاد الى طريقة اهل الظاهر اتراه اخذ يمنع من التقليد وانما
اجاز تقليد غير علم انه لا يفتي الا بالمنا طيق والمدلولات الصريحة لان فتواه حينئذ تكون بمنزلة الادلة ويكون
الاخذ بها اخذا بالادلة فيتوجه عليه ان لا تقبل له بما قد عرفت بيانه على انه لا يلتزم به وانه يقول اذا علم ذلك
منه الى ان ... او نوى في النفس واحوط للدين ثم لا يجدي مع ماله من ... وغير ذلك ويا اخذ بالمفاهيم والمد ... لوازم
التي ليست بصريحة لانه يعتقد حجيتها فكان في اخذه معذورا وليس الكلام في نفسه وانما الكلام فيمن
يحاول اتباع احد الرجلين ولا ريب ان اتباع من حبس نفسه على المجمع عليه احوط واطلق اتباع من يتجاوز
الى المختلف فيه فيتوجه عليه ان المقلد الماخوذ برمته كيف علم ان القول بعدم حجية المفهوم مثلا اولى
من القول بالحجية لكي يكون اتباعه احوط لعل الامر بالعكس فيكون الخطاء في الاقتصار على بعض الدلائل لا في الا
تكل ما يدل عليه الخطاب بحسب فهم الناس كما هو الواقع ان كان كما يقول وليس كما يقول فقد ذهب معظم الادلة

التي عليها التعويل في المحاورات هل الشارع في الخطابات الا كغيره بل هو بمكان بل بعض حكمته اشتراط مراعاة
المفاهيم والنكات من غير ما ترى الناس اذا قال احدهم لوكيله ان كان عالما فهم امره مدلول الاشتراط
وانه مما ينهى عن الاعطاء مع الجهل فاذا قال الشارع اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا لم يفهموا منه ذلك
هل هذا الا تحكم بارد ومن الغلط نسبة كثرة الغلط الى المجتهد كي يبنى على ذلك المنع من تقليدهم
لاشتراط التقليد بقلة الغلط وذلك ان المانع من التقليد هو ان يكون مغلطا على اصوله وقواعده
التي بنى عليها الاحكام بمعنى انه لا يحسن التطبيق ويغلط فيه كثيرا وقد اجل الله علماءنا عن ذلك
لان القواعد التي يبنى عليها كثيرا ما يتاح لها مانع ويتفق فيها ما خالف ليس هذا من الغلط حتى عند
المخالف وان كان في نظره مخالفا للواقع لما يعلم من ذهابه الى ثبوت الاصل وصحته وبناء الحكم عليه يكون
صحيحا لا غلطا قوله فالاوضح الملحوظ المقلد المتمكن من فهم العبارة الخ لما استشكل التقليد من لا يقتصر
على الصريح سيا دميتا بل ذكر ما يدل على المنع حيث نسب الى اكثرهم كثرة الغلط مع اشتراط القلة
اخذ يبين ما عنده في ذلك هل المنع من راس او الجواز على اشكال واختار الثاني ثم اخذ يبين دفعا لما تخلص
به من الاشكال فذكر ان الملحوظ ان لا يأخذ بفتواه حتى يعرضها على الاخبار فان وجدها موافقة اخذ بها
والا اعرض عنها وفي هذا الكلام نظر من وجوه الاول انه كان ينبغي له بمقتضى حكمه بكثرة الغلط مع
اشتراط القلة ان يمنع من راس واحتمال عدم الكثرة لا يجدي لان مرجعه الى الاكتفاء باحتمال وجود
الشرط ومعلوم ان ذلك لا يكفي الا ان يكون هو الاصل لكن مقتضى حكمه ان قليل الغلط قليل اصالة عدم
رجحانه لان الفرد يلحق بالاعم الاغلب مضافا الى ان الاصل عدم المطابقة الثاني انه حيث علم يمنع مطلقا كان
ينبغي له ان يمنع مع التمكن من تقليد المقتصر على اقل من جعل الملحوظ مخصوصا بمن لا يفهم الخطابات الثالث
ان المتمكن من فهم الخطابات كيف يعتمد على عرضه حتى يأخذ بالموافق ويرفض المخالف وهو يجيز ان
يكون الخبر المعروض عليه مرفوضا عند الاصحاب او مخالفا للاجماع او لما استقامت عليه طريقة الامامية
ونحو ذلك فلا ينفع موافقته ولا تضر مخالفته واذا فرض سلامته من ذلك كله ثم وجد فتواه مخالفة
له فلعل ذلك لانه عام لم يعثر على مخصصه او مطلق لم يعثر على مقيده او مجمل لم يعثر على مبينه او محل
لم يعثر على مبينه او له معارض ارجح منه ثم اذا لم يجد ما يوافقها ولا ما يخالفها كيف يعرضها وهو
يجيز ان يكون الاجماع حصل ولم يطلع عليه ودع النظر في احوال الرجال والعرض على الكتاب والسنة.

والترجيح

والترجيح والمعادلة ومعرفة ما لا يتم الحكم الا به من مهمات مسائل الاصول لا تراه يزعم ان لا مزية في الحكم الا فهم
العبارات هل هذا الا اهمال حساه يريد بالمتمكن من فهم العبارات المتمكن من ذلك كله حتى يكون مجتهدا مطلقا
فهو يقول بالتجزي ويحكم بان المتمكن من ذلك ولا الحكم في الخطاب الصريح الذي لا يحتاج عنده الى مسائل
الاصول ولا الى الملكة ولا الى كثير مؤونة يجب عليه الاستقلال فيما تمكن منه ويحرم عليه التقليد وكلامه هنا
في المقلد فعلم انه لا يريد الا فهم الخطاب ثم اي تقليد هذا وهو انما اخذ عند الموافقة بالموافق وبهذا
اعرض عند المخالفة ثم قوله بعد ذلك بل ولو عكس ايضا الخ لا نعقله اذ لا معنى لعرض الفتوى على الاخبار الا ملاحظتها
مع الاخبار هل هما متفقان او مختلفان ثم لا دخل لملاحظة احدهما قبل الاخر لكون المعروض هو الملحوظ
اولا حتى يكون احدهما معروضا على الاخر فان قلت لعله يريد بالعكس ان ينظر اولا في الاخبار فما وجده صريحا
اخذ به وما اشكل عليه رجع به الى فتاوى العلماء ليرى كيف فعلوه لعلهم يكشفون له عن معنى ظاهر
يخفى على مثله ابتداء بحيث لا يخرج عن الاجتهاد للزوم البيع وان خفي عليه لا ينافي ما سبق فانه عرض
الفتوى في الاول انما كان على الاخبار الصريحة واما غير الصريح فلا تجري بموافقته الا لم يتجه الى العرض فانه
المجتهد ما كان ليأخذ بالقياس بل اقصى ما يقضي هنا الاخذ بغير الصريح قلت هذا الى ما يقضي به الحكم باستقلال
بعض المقلدين وهو من يفهم العبارة ويعرف طرق المحاورة والمقام لا يلزم ذلك والوجه انه لم يخرج العامي
عن ربقة التقليد غاية ما هنا ان هذا المجتهد ما يخطي كثيرا فلزمه ان يحتاط في تقليده بعرض فتواه
على صريح الخبر فان وافقته اخذ بها والا اعرض عنها ولا يأخذ بالخبر لانه ليس ممن يأخذ بالاحكام من
مداركها بل يرجع الى فتوى غيره من حي او ميت حتى يعثر بالموافق الى فتوى القسم الاول ولا يحتاج الى عرض
والحوط من هذا واشد اهتماما ان اذا اراد تقليده في حكم عمد اولا الى ما جاء في ذلك الحكم من خبر ليعقل من
ظاهره ما يعقله خالي الذهن السالم من الشبهة ثم يرجع الى فتواه فان وافقته اخذ بها والا تركها ورجع
الى غيره كما قلنا وليس هذا بعينه لورود ما سبق عليه والمحصل فحاصل هذا التحقيق الذي اختلج له المنع
من تقليد المجتهدين احياء واموتا والحكم بتقليد الاخبار بين اموات واحياء وهذا الذي خلتنا انه
نكوص عن طريقة الاجتهاد ولا زال يتلون هكذا لانه لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء وقد حكي عن بعض الفضلاء
انه قال في هذا الباب لا شك في ان المستفتي ان وجد المجتهد الحي لم يجز له الاستفتاء من الحاكي سواء
كان عن حي او عن ميت لانه مكلف بالاخذ باقوى الظنين فيتعين عليه كالمجتهد فانه يجب عليه العمل

باقوى الدليلين فان لم يجده فلا يخلو اما ان يجد من يحكي عن الحي او لا فان وجده تعين عليه وان لم
يجد فاما ان يجد من يحكي عن الميت او لا فان وجده وجب الاخذ من كتب المجتهدين الماضين وقد قال في
هذا جماعة من الناس وانت قد عرفت ما في اشتراط مشافهة الحي وورد الرواية عنه في مفتتح هذا الباب
على انا نمنع كون الظن الحاصل من مشافهة الحي اقوى من الظن الحاصل من مشافهة الميت مع تساويهما
في علم وعروض ما يقرب التغيير خصوصا اذا كان الميت اعلم فان الامر يكون بالعكس في دعوى
كون الظن الحاصل من الحكاية عن الحي اقوى من الظن الحاصل من الحكاية عن الميت مع الفرض المذكور وكذلك
الامر مع فضل الماضي الكتابة الا ان يكون تفصيله هذا مبنيا على امرين قاعدة وجوب الاخذ باقوى الظنين
وعدم جواز الاخذ بقول الميت ما وجد الى الحي مساغ ثم هذا موقعه كان ينبغي له ان يلحظها في المشافهة
والحكاية لاختلاف الظن بحسبها وهو ما اذا مضى من الافتاء مدة عرضت للمجتهد عوارض يقرب فيها
التغيير ويشك بعد ظهور العدم فينبغي ح تجديد العهد والعدول الى غيره واما الرجوع الى كتب الاموات
بعد ذلك كله فقد عرفت انه فرض ح ان يتتبع فان تمكن من تعرف ما اتفقت عليه الكلمة فذاك والا الكلمه
فما اشتهر بينهم العموم حالا فالاخذ بالحايطة وليس في شيء من ذلك تقليد للميت وان علم تحيز الاكثر لها
ولصار وفتوى واحدة رجع الى تحصيل الظن الا التقليد ولذلك اذا تمكن من ان يعضدها بما يتسامع
المقلدة لزمه ذلك ومن حيث انتهى بنا الكلام الى هذا انه يعضدها بما يتسامع المقلدة لزمه ذلك من حيث
المقام فلنذكر ما تعلق به المجيزون ونتكلم عليه حسما لمادة الشبهة وقد اشتهر التعلق بامور احدها
الاستصحاب المتقدم ذكره كان هذا الحكم اي حكم المجتهد بهذه الاحكام مما يؤخذ به فليكن الان كذلك
وهذا من اقوى شبههم الثاني القياس على الغايب فلا فرق بل ربما كان هذا اولى فانه يحتمل في
الغايب التبدل لطول الغيبة ولا اثر لطول المدة ههنا الثالث اعتباره في اجماع السابقين فلو لم
يعتد به لم يقدح خروجه الرابع ما جاء في بعض الاخبار من الامر بالكتابة وتوريث الكتب وما ذاك
الا الاعتبار ما فيها والا فلا فائدة الا التعريض بالجهل الخامس لو لم يجز الاخذ باقاويلهم فعلام دونت
الكتب وسطرت الاساطير السادس انا لم نجد الاخذ بما في هذه الكتب فكيف يصنع من ليس فيهم مجتهد
وليس كل بلد فيها مجتهد بل ربما لم يكن في الاقليم فهل لهم الا الرجوع الى الكتب لان حظر عليهم ذلك فقد
هلكوا الخلايق وكلفتهم بما فوق الوسع وذا الفاضل الشرعي نعمة الله في رسالته الفقهاء في ذلك

سماها

سماها بمنبع الحيوة سابعا وهو ان المتفقه في آية النفر شامل للرواية والاجتهاد فاذا رجعوا الى قومهم اخذوا
ما جاؤوا به وعملوا عليه وان هلك الناقل فورده ثامنا وهو ان قضية المنع صحة احدى صلوات المقلد وبطلان
الاخرى بموت المجتهد بين الصلوتين ولازم هذا ان يكون شريكا للشارع في الاحكام الشرعية وهذا لا ينطبق
على اصولنا لان علماءنا يحكون كلام الشارع ويعملون به فلا تفاوت في اتباع اقوالهم بين حيوتهم وموتهم
انما يناسب هذا لو كان صادرا عن راي كما كان الكوفي كذلك حيث يقول في مسجد الكوفة قال علي وانا
اقول تاسعا وهو انه ليس ما في كتب الفقه الا شرح لما في كتب الاخبار وكما لا يسقط الاول عن الاعتبار
بموت مؤلفه كذلك الثاني فانه اكل احكام الله تعالى عاشرا وهو ما جاء عنهم من ان للمعلمين مثل
اجور المتعلمين في اعمالهم وانه ينقلوا ولو بعد الموت فلو لم يجز العمل بعلمه بعد الموت لم يثبت العامل
فكيف يؤجر المعلم من وراثه وقد روى في الكافي عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع انه قال من علم خيرا فله
اجر مثل من عمل به قال قلت فان علمه غيره يجري ذلك له قال ان علم الناس كلهم جرى له قلت فان مات قال
وان مات وفي الاحتجاج عن ابي الحسن الرضا ع في حديث يقول فيه ويقال للفقيه يوم القيمة يا ايها
الكافل لايتام ال محمد الهادي لضعفاء محبيهم ومواليهم قف حتى تشفع لكل من اخذ منك فيقف فيدخل
الجنة ومعه فئام وفئام حتى قال عشرا وهم الذين اخذوا عنه علومه واخذوا عمن اخذ عنه الى يوم القيمة
قال والفئام مائة الف وهو يشمل رواية الحديث والفتوى بل هو ظاهر في الثاني اذ اكثر العوام لا يعرف معنى
الحديث ولا التوفيق بين الاخبار وهو شرط في الفتوى والجواب عن الاول مما قد سمعت من دعوى
زوال الظن بانكشاف الغطاء كما هو الموافق عند الاخبار مع ان من شرط الاستصحاب بقاء الموضوع
ولا اقل من عدم العلم بالزوال بل لا اقل من اشتراط فعلية الظن بالبقاء هذا غاية ما تكلفوه ويتجه عليه ما تقدمت
الاشارة اليه من عدم ثبوت انتفاء الادراك بعد الموت في العلم واقصى ما يقتضيه الكشف والتذكر زوال
الغشاوة عن البصيرة بحيث يكون حكيما يعرف ما يضر وما ينفع ولكن حيث لا يجدي الحكم ولا تنفع المعرفة
وتذكر ما حصل من خير او شر لا العلم بجميع المعلومات كما يزعم الحكماء بناء على دعوى القدم وتجاوز
الخبر ان من مات في طلب العلم وكل الله به ملكا يعلمه في قبره حتى يبلغ به الى غايته ويحشر يوم القيمة في
الفقهاء والعلماء ومن ثم وقع منه تصحيح بقاء الظن ثم بقاء حكم ذلك الظن اعني جواز الاخذ به على ان هذا
ان تم فانما يتم اذا كان الحكم من مقولة الظن وكثيرا ما يكون علما ومن ثم فيكون الجواب لخصمنا زوال الظن

بل العلم وان شئت قل بقيناء النفوس لكنا نقول قد كان ذلك الحكم الذي صدر عن المجتهد مما يؤخذ
به ويكتفى به دليلا على حكم الله فليكن الآن كذلك لما مر من ان الغرض الدلالة على حكم الله وقد حصلت
ولشرط البقاء الموضوع ليس معناه اشتراط الحدوث الى وقت الحكم بل عدم كون المحكوم عليه في الزمن الثاني
مغايرا له في الزمن الاول وبالجملة ان يكون المحكوم عليه فيهما امرا واحدا احترازا عما يختلف بتغيير كا
في الكلب يستحيل ملحا او نحاو الخمر خلا والماء مرقا والعذرة دودا ونحوه انما الحكم بعد الموت بجواز التقليد
على نفس ذلك الحكم الذي حكمنا عليه بذلك حال الحيوة فلم يتغير الموضوع فافرق فانه مما يتجه والجواب
بان المقلد لمحض بحجية المجتهد حال العمل فانما حكم ثم على المقلد بعد ذلك فليس لانه حكم في الجملة
بل لانه حال العمل حاكم حتى ان المحققين لم يكتفوا بالحكم الحالي بل شرطوا ان يكون مع ذلك بحيث لو سئل
عن الحكم لاجاب حتى انه لم يكن مستحضرا لذلك حرم عليه الافتاء واذا علم مقلده بذلك امتنع عليه
التقليد حينئذ فيكون الموضوع هو الظن الحالي وذلك معنى ثابت للموتى ليصح استصحاب حكمه مع اتحاد
الموضوع لان مقلدة الموتى مجمعون على ان التقليد في الحكم السابق لا الحكم بعد الموت وان ابيت
قلنا الموضوع ههنا ما دل الدليل الشرعي على جواز الاخذ به وليس هو الا ظن المجتهد الحي حين العمل
فانه هو الذي استثنى بالاجماع من ادلة المنع وما عداه مشكوك فيه فيبقى على الاصل فكان الموضوع
ظنا مشروطا ولا ريب ان المشروط عدم عند عدم شرطه فلو اثبتنا لهذا الظن حكم الاعتداد فيما بعد
الموت استصحابا للمختلف متعلق الحكم في الزمانين لانه في الاول الظن من حي حال العمل وفي الزمن
الثاني ظن من هو ميت حال العمل فان قلت خصوص هذا الظن وجواز العمل به فليحق الان قلنا
انما جاز العمل به حال الحيوة لتوفر شرطه فكان متعلق الجواز هو الظن الموصوف بهذه الصفة للحال
فكيف يعمل به بعد الموت ويجرى فيه الاستصحاب مع اختلال شرطه المفضي الى الاختلاف مع ان شرط
الاستصحاب اتحاد متعلق الحكم في الزمنين فبطل حديث الاستصحاب من راس وعن الثاني بان هذا
كان يمكن عمن شرع حجية القياس من المخالفين وكنا نرده باثبات الفارق لان الاتباع انما هو في
الحكم الحالي وقد عرفت بطلانه في حق الميت حتى عند مقلديه بطلان الغايب لان النائم عدم التبدل
فاما الآن فبطلان القياس عندنا مع قطع النظر عن الفارق من الضروريات والاولوية ممنوعة من
ثبوتها فالحجة فيما كان مقصودا بالخطاب كلا نقول بها وان زعموا انه من باب التنقيح فالمناط غير

منع

منع بل الفرق متحقق وعن الثالث ان اعتباره في الاجماع السابق باستكشاف مقالة المعصوم باتفاق
الكلمة لا فيه لزم اعتباره منفردا وذلك انهم متى اتفقوا علمنا بان ما اتفقوا عليه هو الواقع ثم لا نبالي
بفساد امرهم بجنون او موت او امراض او اعراض او عروض داع وكانت الحجة فيما [illegible] فالنية الاتفاق من العلم
واليقين ولا معدل عنه وهنا بطلان حكم المنفرد فان اقتضاء الظن والاصل المتبع منه فيقتصر في الاتفاق
به على المتيقن وهو ما دام حيا ويعدل عنه فيما عدا ذلك اليقين فانه تحت الاصل على انه معارض بمثله وذلك
انه لو كان معتبرا لقدح خروجه في اجماع اللاحقين مع الحق ان القسم التخلص من كلهما في الاجماع فلا نصح
تعلق الجميع بالاول ولا المانعين في الثاني وعن الرابع انهم انما امروا بجميع الاخبار لاتخاذ العلوم للاستقاء
حيث انها مما يؤمن بها الى من بعد فان ذلك هو المتعارف في تلك الايام ولا اقل عن الحكم مع الاستدلال لا يكون
النفع لما في ذلك من الاطلاع على فهم الراوي وعوارض الحوال وطريقة الاصحاب وعن الخامس ان الفائدة غير
منحصرة في التقليد فكم هنا لهم من فائدة ولو لم يكن الا التعرف بمواقع الاجماع والخلاف لكان كيفية
الاستنباط ورد الجزئيات الى الكليات والتنبيه على الفروع الغريبة التي تشتد اليها الحاجة الا لكان فيه كفى
والا ففي ضبط الاحكام ووضع كل في بابه ليسهل تناوله على مقلديه كفاية بل في ضبطه هو لما اجتهد
فيه من الاحكام او ليكون داعيا الى الاجتهاد في كل حكم حكم وتكرير التكليف لتعلق الاغراض باتخاذ الآثار
فراغبا الى الاختصار دعا بعضا الى التوسط وبعضا الى الاستقصاء والكل اما مع الاستدلال او بدونه
الناس لا يمنع الا بحكاية الاقوال ووجوه الخلاف بل اقوال اهل الخلاف الى غير ذلك فاختلف التصانيف
فتكثرت بحسب هذه الاغراض وربما كان الغرض من التكرار مجرد اعادة النظر لاحتمال التغيير بسبب ما يعرض
من الرسوخ في العلم يوما فيوما لشدة بذل الجهد والاستمرار على المزاولة واستظهار الاداء وخفاء الرأي
وعن السادس ان من لم يكن في بلد مجتهد حيث لم يكن فيهم كتاب اوكان ولم يكن فيهم من يدرك ما فيه فكم من مقام
لا يدركه العلماء فضلا عن العوام ثم ما يقولون في عويصات المسائل التي لم يتضمنها كتاب من الوقايع
التي تتجدد يوما فيوما بحيث لا يقدر على استنباطها في الكتب العلماء فكم من حادثة تقع لا يوجد لها في
الكتب الفقهية ما تستنبط منه وانما يرجع بها العلماء الى الاصول ثم ماذا يصنعون باهل القرى والاكراد
والاعراب وغيرهم من اهل البلاد النائية عن بلاد الاسلام اتراهم يصنعون لهؤلاء ايضا طرقا الى تعرف
الاحكام لئلا يحوجوا ايهم عن البعد لكلوم على مشقة الطلب كلا ان هؤلاء واضرابهم طرقا او خفيت حججها

الشرعية وقومها صريح العقل من ان منصب المجتهد وجب عليهم النفر اليه والوفود عليه فان قام به البعض
وتفقه ليرجع الى الباقين فذاك والا اثم الكل كسائر الواجبات الكفائية وان لم يكن الوصول لبعد
المشقة او لم يكن [illegible] مجتهدا اصلا وما كان المجتهدون ان يهمل رعيته حتى يهملوا طلب العلم ويجمعوا
على ترك اعظم الواجبات ويعكفوا على منبع الفساد المفضي الى انمحاق الدين وجب ما استقامت عليه طريقة
الطائفة في قديم الدهر من وجوب الظن عند الاتفاق على الباطل في بذل الجهد فيما يقوى به الظن
من النظر في الكتب والتمسك بما اجمعت عليه الكلمة والاخذ فيما الحائط للدين والافتاء بتمييز يحصل معه كل
للظن وان لم يكن هناك كتاب فما يقوله اهل التقوى والورع منهم مما سمعوه او وجدوا معروفا بينهم مع مراعاة
الاحتياط والجملة فبينهم الاخذ بالحائط وهم في خلال ذلك لا يدعون بالمرة عن الفقيه او من سمع منه
ويتطلبون احكام الله من معادنها وليس وراء شيء من ذلك مقلدين كما مرت الاشارة اليه في بيان ما
حكاه الفخر كلام ابيه بل ذلك نوع من الاجتهاد يجب على هؤلاء كما يجب بذل الجهد في التعرف للفقيه
فان ذلك مبلغ جهدهم ومنتهى وسعهم كالفقيه يتعرض له الواقعة ويضيق الوقت عن الاجتهاد ولا يتمكن يجب
عليه الرجوع الى غيره من حي او ميت ويحصل نظره مما يقتضيه الحال ويحفظ عليه من الظن ولا يستلزم
ذلك تقليدا والحاصل ان هذه مراتب مستفاد ترتيبها لاهل المرتبة السابقة ان يأخذ بما بعدها الاحتمال الاقوى
الضرورية العلم ثم الظن بالاجتهاد ثم التقليد للمجتهد الحي الفاضل ثم المفضول ثم الرجوع الى كتب الاموات
ليعرف ما اتفقت عليه الكلمة ثم ما فيه الحائط ثم ما تيسر من اقوال اهل الورع والدين كل ذلك لتحصيل الظن وفي
كل مرتبة مراتب ينتظم الجميع امر واحد وهو ان لا يترك الاقوى الى الضعيف وعن السابع ان ما جاء به الناقل
ان كان رواية قول او فعل او تقرير فما كانت الرواية لتموت بموت راويها وان كان من الفقه فالاجتهاد
بذل الجهد فيما شاهده من قول او فعل او تقرير او اتفاق او استمرار طريقة ثم يقتبس منه الناقل الكلام
وعن الثامن ان ليس الكلام في نقل الاخبار وحملة الآثار انما الكلام في المجتهدين المأخوذ عليهم اللغة
مما تبلغ اليه انظارهم واي دخل للقرب والبعد في اللغة والاعراض عما يؤدي الى التعطيل على الاهلية
كان في الصلوة الاولى اهلا فيتبعه ويخرج في الثانية فاعرض عنه قلت اذا شك المجتهد في الحكم عنده
بلوغه الى الثانية او حدث الى الحلاوة فما دخل انقول هنالك قد صليت على منهيه الصلوة الاولى فما
كنت لا صلي الثانية على خلافه وهل متى تعدل فان كل صلوة متصلة باخرى مع تقنع بفاصلة الليل

اجتمعت

يكن

ماكنت

ما كنت او شاء يقع هذا من مثله ولكننا لا ندافع عما اليس في حجيته موقع في كل مهواة وعن التاسع بالمنع الفرق
الظاهر الذي لا يكاد يشتبه على احد بين الرواة والمجتهدين فكان كما زعم لكان رواية بالمعنى ولو كان كذلك
لصح للمجتهدين الاخذ به مسلمنا ولكن مقتضيات المقلدة انهم ما يعمدوا الى الاخبار فيأخذ كل واحد منهم بما شاء من
خبر وعن العاشر ان منافع العلماء على انحاء منها دلالة الناس على المعارف الحقة والبراهين الساطعة وانقاذ
الضعفاء من امواج الشبه بايضاح الحق وازالة الشكوك حتى يكشف لهم عن المحجة ويرضيهم والآمنين مطمئنين
ومنها دلالتهم على ما شرع الله تعالى من السلوك بهم اليه في الاعمال وتحريضهم على افعال البر من صيام وقيام وتلاوة
وصدقة وملازمة المساجد ومجالس العلم والوعظ ومجانبة اهل اللهو والبطالة والترغيب في الخشوع وكل ما
يقرب الى الله جل شأنه والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك من افعال البر ومنها تنبيههم وارتقاء
بهم الى معارج العلم وقد رجهم في مدارج الكمال والسياسة عن بيضتهم والمحافظة على دين الله بتنمية العوام بردهم
العادة اليه ولولا ذلك لانمحق الدين وهذه من اعظم الاشياء ومنها تعليمهم احكام الشريعة من واجب وحرام
وغير ذلك والاولان الذان عليهما المدار في الدين على سعتهما وجلالة قدرهما لا ما التزمنا باشتباه الاخير
عليهما لا يدخل عليهما بموت الفقيه شيء من انواع الخلل اصلا واما الثالث فما قامت عليه القواطع من الاحكام
الوضعية والتكليفية ما كان ليتقلفه بموت المجتهدين فاذا مات انتسخ في غير الضروريات منه الى الحي كان
عاملا به بما نعلم منه وان كان من جهة موافقته الحي ولا يبعد ان لطفا شأنه يشركه معهم لانه هو الاصل
وما لم يقم عليه القاطع من الظنيات فما وافق الحي وهو الغالب لكن لا لموته لم يبق الا ما خالف وهو النادر ثم
تعلق بامر من آخر من ان ثمانا تقتضيا جواز تقليد المجتهد الاموات ونحو ذلك مما لا يلتزم لما احدها ان المشايخ
الثلاثة المحمدين انتزعوا هذه الجوامع العظام من الاصول الاربع مائة وغيرها من الكتب ولم يستوفوا ما جاء
في كل مسألة وما ذكروه على نحو ما جاء بل كانوا اذا ارادوا الاستدلال لمسألة وخاصة الشيخ عمدوا الى بعض
ما جاء فيها وبعض ما يناقضه مما كان اخصر طريقا فذكروه وتركوا ما عدا ذلك تحكما على اصولهم وان كان
صحيح الاسناد ومن تتبع ما بقي من الاصول كالمحاسن عرف صحة ذلك فانا وجدناه اذ لعنونوا بابا من الابواب
وذكروا فيه مثلا نحوا من عشرين حديثا اوكان اكثرها من الصحاح عمد الكليني والشيخ اليها فانتزعوا بعضها
وتركوا الباقي مع صحته محافظة على الاختصار ولو نقلوها برمتها لربما اخذوا منها غير ما نقلوه وربما عمدوا
الى الخبر الطويل يشتمل على مسائل شتى من ابواب متفرقة فقطعوه ووضعوه كل قطعة في الباب التي يناسبها

وربما ارسلوا ما هو مسند اختصارا كما يقع كثيرا في الفقيه ومن هنا جاء الاضمار والقطع والارسال في الانواع
الاضلال فكان ما صنعوه من اقوى انواع الاجتهاد قال ومع ذلك قبل علمائنا رواياتهم ونقلوها واعتمدوا
عليها وسكنوا اليها ولم يعيبوا على انفسهم الفحص عن الاصول القديمة والكتب السالفة وذلك من اعظم انواع
التقليد للاموات ثانيهما ان اعتماد المتاخرين في الجرح والتعديل انما هو على ما في كتب الرجال من التوثيق
والجرح من دون فحص عن السبب وكم من امر يكون سببا للتوثيق او الجرح عند بعض ولا يكون عند الآخر
وان شئت فانظر الى ما جرى للاكثرين في شان محمد بن سنان فانه قد اشتهر فيهم بالضعف حتى صار
القول ثم نقل ابن طاوس عن المفيد توثيقه والثناء عليه وان ما طعن به عليه هو سبب
والاعتماد عليه ان السادة الاطهار خصوه بالاسرار التي لم يطلعوا عليها غيره وما اتفق لجماعة من
المتاخرين في شان عمر بن حنظلة وذلك ان اهل الكتب لم يوثقوه ثم وثقه الشهيد الثاني فاعتمد
على توثيقه جماعة من المتاخرين ثم قال ولده المحقق ان والدي قال اني قد حققت توثيقه من محل آخر
وانا به قد اعتمد في توثيقه فيما كتب على الخلاصة على حديث الوقت فقال الذي يقول لحنيان عمر بن حنظلة
قد اتانا عنك بوقت فقال اذن لا يكذب علينا قال وهذا الحديث ضعيف السند فاما العدالة ولو صح
له بانه نص في التوثيق منه لم يخلو الريب فانه لم ياخذه منه والجواب عن الاول ان كلامه لا يخلو والصدق
ان ادخلوا في جامعيها على ما ينهض بعنوان الباب وما الاختصار من حيث ان غرضهما ذكر ما هو الحق
عندهما شيخ الطائفة ما كان ليقنع برواية دون اخرى من حيث ان غرضه الاستقصاء للجمع بين الاخبار
والترجيح بالكثرة والندرة وغيرهما من الوجوه يذكر ما جاء في الباب من خبر ثم ما يعارضه ثم يرجح او يجمع
ثم يذكر ما جاء في وجه الجمع من خبر وما عثر عليه في المحاسن من بعض الابواب التي اكثر فيها من الاخبار
فيها المتاخرون حتى الشيخ فلعله من الاحكام التي اتفقت فيها الاخبار واجمعت عليها الطائفة واستقامت
عليها طريقة الامامية فلم يكن في ذكر جميع ما جاء فيها طائل سكتنا ولكن اقتصر ما على الجهة بنقل الجهل
تعرض الاحكام واستخراجها من معادنها وليس عليهم الاحاطة بكل ما صدر عن الشارع من قول وفعل وتقرير
بل بما عثروا عليه مع هذا وانت تعلم ان المشايخ الثلاثة شكر الله مساعيهم لما الفوا هذه الجوامع العظام
ورأى الجماعة الذين جاؤا من بعدهم اشتمالها على المعتبر من اخبار تلك الاصول حتى لم يبق فيها الا ما شذ او
رفضته الطائفة او اجمعت على خلافه ونحو ذلك اعرضوا عنها وتركوا استنساخها فآل امرها الى الا

والذي يدلك على هذا ما يحكى عن العلامة المجلسي من انه اصاب بكثرة الفحص عن الكتب حتى جعل يرسل الرسل الى
اقاصي البلاد للابتياع والاستكتاب ما يزيد على ما في اصل من الاصول القديمة فجمعها في مجلداته ولم يفاد شيئا
يجري على الطريقة وانت اذا تصفحت فروعه لم تعثر بما يزيد على الجوامع الا نادرا الا قليلا وكان اتقن من هذا
ان يتعلق باعتماد العلماء والفقهاء والمتاخرين على الرواة فيما يحكونه بعدهم ويعلمون انهم ما يعدون بما
وهو من اعظم اسباب الخطاء ويقصد وجهه عنهم لم اقل كذا وانما قلت لكن الكتب فهل ان ليس على المجتهد
اكثر من مراعاة ما نقل اليه وقد وجد واهؤلاء الاعاظم يرددون هذه الاخبار فتيا ويواعنهم ومن
وراء ذلك العرض والجمع والترجيح وغير ذلك وعن الثاني ما قد مناه من ان اعتماد العلماء في رجوعهم الى
كتب الرجال ليس على ما فيها من جرح وتعديل تقليدا لاهلها بل على ما يصيرون من مراعاتها في الظن
بالعدالة او الجرح وهو الاجتهاد وكان اقصد من هذا ما اورده المعترض قبل من الظن بتعديل السابقين
اتباع في العدالة لتحقق الخلاف كما عرفت وقد عرفت الجواب ثم ما اورده من الوجهين مشترك الالزام
فانه لا نلتزم تقليد المجتهدين لغيرهم فكان شبهة وقد عرفت حلها واذ قد بان لك فساد شبهات القوم
وقد قامت لديك الحجج على المنع من الاخذ بالظن والتقليد والمقطوع بخروجه انما هو تقليد الحي لم تكن
نشاء في بقاء تقليد الميت على اصل المنع والى ذلك في المنع منه وكل آية ورواية دلت على المنع من
الاخذ بالظن والتقليد دالة عليه مؤيدة بالشهرة العظيمة التي كادت تكون اجماعا بل قد سمعت قول صاحب
المعالم ظاهر الاصحاب الاطباق على المنع وقول ابي حنيفة انه لا خلاف فيه بين من يعتد به بل نسب صاحب منتقى الجمان
النص على دعوى الاجماع الى جماعة من الاصحاب وذلك انه قال في خطبته بعد بيان ان العمدة ذكر اسمه
لنفسه ثم قال لما دفعنا الشيء من شانه لشرح كتابي التهذيب والاستبصار اطلع بتاليفهما على كتب الاصحاب
وفتاويهم التي صدرت عنهم واودعوها الكتب فيما مضى من الاعصار ونص جماعة منهم على اصليتين من فروع
الدين وادعوا عليهما اجماع المسلمين ويلزم منهما الحرج والضيق على جماهير الانام ويبطل بهما عبادات كثير
من الخواص وعامة العوام الاول قولهم ان فتاوى المجتهد مما لا يعول عليها ولا يوثق بها ولا ينتفع بها
الا في زمان حياته ويحرم الفعل بها بعد وفاته الثاني تصريحهم بان الرعية صنفان مجتهد ومقلد اما
ثانيهما ويواسطة الصلة ومن اخطاء الطريقين بطلت عبادته وان كانت على نهج الصواب ولما
الكلام على هذين الاصلين وضعنا هذه الرسالة في الرد عليهم هذا لفظه وهو صريح لا يتهم عليهم ودل

اعترفت بنص جماعة على الاجماع والتجديد بعد ذلك تعلقه في منع تحقق هذا الجمع بنقل الشهيد الخلاف
عن بعضهم وبنهاية جماعة ممن عاصره الى الخلاف وبان هذه الاجماعات المنقولة في كتب اصحابنا لا يعتمد
عليها فانهم كثيرا ما يدعون الاجماع على حكم ويذهبون الى الخلاف وربما نقلوا الاجماع على الحكم ونقيضه
حتى الف الشهيد الثاني رسالة في المسائل التي ادعى الشيخ عليها الاجماع في مقام وذهب الى خلافها
في مقام آخر فكيف يبقى للحديث بها وثوق ويصح لها حجة فيما بيننا وبين الله جل شانه وذلك ان حكاية
الاجماع مع كثرة الحاكين مؤيدة بحكاية اخرى لعدم العثور على المخالف وقد حكى عن صاحب المعالم انه
قال في مقام ان ما لفظه لا نجاة لمكلف من اخطار التفريط في جنب الله تعالى ويتعدى حدوده
الوصول الى درجة الاقتدار على استنباط الاحكام التكليفية واقتناصها من اصولها ومآخذها بالقوة
القدسية او بالتقليد لمن هو قد اتصف بها او يتوسط عدل بين المكونين وال استراحة في ذلك
الى فتاوى الموتى مما يعرف فساده بادنى نظر فان التقليد من حيث هو غير محصل لليقين وقد دلت
الادلة العقلية والنقلية على المنع من اتباعه على اي وجه اتفق بل هو مخصوص بمواضع ثبت حكمها
بدليل قطعي لا ظني فان اعتماد الظن في ذلك العدد صريح تقتضي البديهة ببطلانه ومن جملة المواضع التي
ثبت حكمها بالقطع اخذ القادر على الاستنباط قطع المقلد المجتهد الحي في قول جمهور العلماء
لم يتا لف فيها الاخر وجب الاجتهاد وعينا مع علمائنا ورح فيحتاج اتباع الظن الحاصل من تقليد الميت
الى حجة ودليل قاطع وكيف يتصور وجوده ولا يعرف من علمائنا الماضين قائل بنقل العمل
الى آخر الحكاية على انه لا منافاة بين الحكايتين لاحتمال ان تكون الثانية بعض من تاخر فيكون
مسبوقا بالاجماع محجوجا به ومعلوم انه لا يجوز خبر العدل بمثله فضلا عما هو ادنى ما امكن الجمع
واما معاصره ونحوهم من متاخري المتاخرين فسبوقون بالاجماع المستمر محجوجون به فلا يلتفت
اليهم واما حديث عدم الوثوق لكثرة حكاية الاجماع مع الحكم بالخلاف فتلك اجماعات الشيخ فلا تخفى
البرى بالسقيم على انا قد ذكرنا لها في باب الاجماع وجها صحيحا مع ان الشيخ كثيرا ما يذكر الحكم
على سبيل الاحتمال فيظن انه مذهبه وليس كذلك يعرف هذا من لاحظ كتاب السرائر لابن ادريس فانه
كثيرا ما ينبه على ذلك وقوله في مقام آخر والعجب في دعوى الاجماع على عدم جواز تقليد الفقيه الميت
مع ان حكاية الاجتهاد والتقليد طريقة حادثة حدثت بعد زمان الشيخ واكثر المتاخرين لم يتعرضوا

للمنع والقدماء ظاهرهم النص على الجواز وذلك انه قد نقل عنهم انه لم يكن الداعي لهم الى تاليف الكتب الا
ان تكون من قبيل كتب الاخبار مرجعا للناس الى يوم القيامة فمن اين يكون الاجماع مبني على ان الاجماع
عبارة عن اتفاق العلماء في سائر الاعصار المتقدمة على الحكاية وقد عرفت ما فيه ودعوى حدوث
الاجتهاد والتقليد في حيز المنع بل هما ثابتان في ايام اهل العصمة كما تقدمت الاشارة اليه اقصى
ما هنالك ان الاجتهاد كان خفيف المؤنة كترجيح احد المتعارضين بما هو من الطرق الواردة وكالعرض
على الكتاب والسنة وكالجمع بين الخاص والعام والمطلق والمقيد ونحو ذلك ولو لم يكن الا العرض
والترجيح الذين تواترت بهما الاخبار لكفى ومن العجب دعوى حدوثه بعد زمن الشيخ انكان الشيخ والسيد
وشيخهما المفيد ومن عاصرهم من العلماء بل من تقدمهم كالقديمين من جملة الاخبار ورواة الآثار واما قوله ان اكثر
المتاخرين لم يتعرضوا للمنع فان اراد بهم معاصريه ومن قاربهم من متاخري المتاخرين فحكاية الاجماع انما كانت
قبلهم فلا يرد سكوتهم عليها وان اراد نقل بين ادريس والمحقق والعلامة والشهيدين وصاحب المعالم
ومن عاصرهم فنقلها للاجماع منهم ما قلهم في ذلك من يحكي عدم الظفر بالمخالف بالجملة فحكاية هذه مخالفة لحكاية
المجتهدين والاخباريين فانهم ما بين حاك للاجماع ومعترف بعدم الظفر بالمخالف وآخر ينسب الى المجتهدين
وهو يرجع الى اجماعهم ومن ينسبه الى الاكثر يعني واما كون الداعي الى تاليف الكتب استمرار النفع فلا يستلزم ارادة
التقليد كما عرفت فاما ما تعلق به مما اخترناه فهو بمكانه من الضعف لا يشاهل ان يذكر وقد ذكر الشهيد
الثاني في رسالة العقائد في المنع ما يزيد على عشرة ما كنا نؤثر ان يتعلق بها مثل كون كثير من الفتاوى
مجهولة القائل وغير معلومة الصدور عن المعلوم لعدم العلم بعدالة الوسائط وغير ذلك وكون بعضها
ما لا يقول به احد من علماء الاسلام وهو يعلم ان الكلام في المعلوم صدوره عن المعلوم بشرطه وكونها نقلا
للاجماع ونحوه من القواطع والا فالحي كذلك او اشتمال الكتاب على المخالف لا يستلزم رد الكتاب بكله كما في
كتب الحديث وكون تناول الناس لهذه الكتب المعتمدة من مشايخهم ليس الا تلقي منهم من دون نظر في
الوسائط التي بينهم وبين اصحابها وكذلك مشايخهم عن مشايخهم وهكذا الا ان تنتهي الى الواحد لا يدري كيف
توجهوا الى ان انتهى وقريب منه قول ابن ادريس ان ما يوجد من الفتاوى في كتب اصحابنا المقطوع
بها لا يجوز التعويل عليها من جهة وجودها في الكتب لجواز ان يكون قد الحق بها ما ليس منها فينتفي
الجزم والقطع بكونها فتاوى مجتهدي الاصحاب الا ان امكن الوصول الى الشهيد من تلقى عنه بعقلاء

ثقات فى لنا بالوصول بكتب من قبلهم كالعلامة والمحقق وغيرهم اليهم فان قلت بنقل الشهيد وغيره
من العلماء عنهم قلنا لا يتصور نقل المجتهد لفتاوى غيره كما لا يتصور عمله بها مع انك تعلم ان هذه الكتب
المعتبرة ككتب المحقق والعلامة والشهيدين متواترة الى اصحابها كتواتر كتب الحديث التى عليها مدار
المجتهدين واحتمال الدس غير قادح كما فى تلك ويكون وجوب تقليد الاعلم والاخذ بالفتوى المتاخرة وذلك غير
متيسر فى حق الاموات من اصحاب هذه المؤلفات فقد عرفت ما فيهما وكذا لزوم امتناع تقليد الحى للقطع بفضل
الماضين وقد يلتزم المجيب فى هذا تقديم الموتى او يقول انما يجب تقديم الفاضل مع التساوى فى الحيوة
او الممات ثم ذكر ما حكيناه عن المحقق فى شرايع حادى عشر وانت خبير بان اكثر هذه الوجوه لو تمت لا بطال
تقليد من علم انه لا فتوى له لقرب العهد كالكلام فيما هو اعم وبالجملة فالدعوى ان الميت من حيث هو
لا يزنى بقوله ولا اهلية له واعرض عنه هنا اشعث فى الوجوه انه جاز التقليد فى لهم بجواز القضاء مع
انعقاد الاجماع على اشتراط الاجتهاد فيه وكان غرضه ردما استقامت عليه طريقة اكثر الناس فى الاخذ
بما فى هذه الكتب من دون مراعات للثنا والخضلا عن الاجازة المتصلة والتمسك بالتواتر ولا النظر فى
الاعلم او الفتوى المتاخرة ثم لا يقنعهم الاخذ بما فيها والعمل عليه حتى يرتقوا الى الافتاء بها ثم الى القضاء
فى الاموال والفروج والدماء **قوله** تتميم صحيح البحث عن بطلان عبادة من لم يكن مجتهدا ولا مقلدا لم
يوسم باسم التتميم فانه لعله شرط الاجتهاد بالشرائط المذكورة والتقليد بالعلم بالجواز وشرائطها
والايمان والوفاة ولم يكتف بشهادة العدلين فما كان من العامى لا استقلال او تقليدا مثلا لم
العوام على ان امتناع ذلك محل الكلام للاصحاب وقد اجمع عليه الفريقان ثم بعد ثبوت المنع وقد علم
العبادة توقيفية مع ما جاء من ان الله تعالى ما كان ليطاع من حيث يعصى لعلم بادنى التفات بطلان
عبادة من دان انه في ان طابقت الواقع وان خالفت فله والعامى مع كثرة التساهل والاجتهاد بينهما **قوله** حكم
جماعة من المتاخرين الى تعميم ترك البعض للحكم بالبطلان انما كان ذلك استغناء بالنص على المنع والتحريم فان
بطلان العبادة من فروع ذلك العموم الحكم **قوله** ولا يرى الاطلاق فى ذلك صحة عبادة العامى الذى لم يقلد المجتهد
ان خالفت الواقع وكلام بعض المسلمين فى بطلانها وان طابقت فالمتمسك لها هو الاتفاق على بطلان
ان طالما طريقة منه وان يكون الداعى هو التقرب الى الله تعالى فى الانواع لهم بعض المسلمين انما يثم فى بطلانها
ان كان الداعى هو التقرب فيفنى على الكلام وقد تمسك للمنع لذلك بصور تمنع احديهما ان يقطع بان العبادة

العبادة

ما فاكالصوم يعلم انه ترك الاكل والشرب لكنه يعلم انه يتم انه مبطلات ولا يعلم ما هى هل هى الجماع والتقبيل و
اللمس مثلا والارتماس او النوم او نحو ذلك فيترك الجميع او انه بعد معرفته بالعبادة وشكه فى المبطلات مثلا
ايضا فى بعض افعالها هل هو واجب او ندب فيجئ بالكل وهذا الذى اراد بقوله والاتيان بجميع ما يحتمل ان يكون
تركه مبطلا اى من الافعال التى تقطع برجحانها شرعا واخذها من اجزاء الصلوة اما وجوبا او ندبا لا مطلقا والا لم
يقطع بصحتها وكيف يقطع وهو يجوز ان يكون مما دخل فيها ما ليس منها ثم يترك كل ما يحتمل منافاته للصلوة ثم
لا يفعل فيها الا ما يقطع بعدم منافاته لها ضرورة او نقليا الثانى ان يقطع مثله وتتفق المطابقة والفرق
بينه الاولى جارية جميع افعاله على الطريقة لقطعه بعدم الزيادة والنقصان كما هو المفروض ولم تكن الا صابة
فذلك اتفاقيه وانما وقع الكلام باعتبار عدم العلم بخصوص المبطل واعتقاد ما ليس بجزء جزءا او عدم اعتقاده
اصلا من غير تقليد المجتهد بل شتى الاختلاف الثانية فانه فيها مقلد لمثله وانما جاءت الاصابة بالاتفاق
وينبغى فى الاولى ان الكلام فى عبادة الخارج عن الاجتهاد والتقليد المطابقة للواقع والعلم بخصوص المبطل
ليس بجزء ولا شرطا انما يراد مخافة البطلان فاذا ترك كل محتمل فقد تحرز عن البطلان وعلى هذا فلا يكون
خارجا فى عبادته عن الاجتهاد والتقليد لان المفروض انه مقلد فى عبادته واما اعتقاد الوجوه ان كان
من الاجزاء او الشرائط فلا ريب ان العبادة تكون بعدم اعتقاده اصلا واعتقاد خلافه مخالفة للواقع
وان لم يكن منها لم يكن اعتقاده مستقلا ولم تفل بحجية اصلا لم تكن عبادة خارجة عنهما بل عبادة مقلد المجتهد
كما هو المفروض **قوله** فى كل وجه القول ببطلان تلك العبادة هذا فيما اذا علمت الاجزاء ووقع الشك فى المبطل على
ما يظهر من قوله كمن صام وكفا فى ظاهر اما اذا فرض للاحتياط بان قطع بان العبادة من امور لا يعلم ايها هى
كالصوم يقطع بانه ترك من تروك ولكن لا يدرى كما نتيجا هو الصوم ترك الاكل والشرب مثلا او ترك الجماع و
التقبيل واللمس او ترك العمل والبيع والشراء او ترك النوم والمفاكهة الى غير ذلك فيترك كل ما يحتمل ان
يكون معه الصوم فلا ريب فى البطلان وان جاز التقرب بجميع امور شتملة على المطلوب كما فى المشتبه لتحصيل
يقين البراءة لكن ذلك بعد قيام الحجة على التكليف بالمجموع من باب المقدمة لتحصيل المطلوب وعلم ان
ذلك انما يسوغ للمجتهد واما العامى فانه يجب عليه ان يرجع فى التعيين اليه والتجويز له ان يستقل فى
الاحتياط من باب المقدمة انما يسوغ له ذلك اذا لم يحصل ما غلط المجتهد صحة كمنعه التقرب بالمجموع **قوله**
فان قلت هذا لا ينافى الخ اعتقاد احد الوجهين من الوجوب والندب فى ذلك البعض مع فرض كونه مشكوكا

فيه لا يدرى هل هو واجب او مندوب ولهذا جاء بكل ما يحتمل الوجوب غير معقول نعم يتصور اعتقاد
احد الوجهين ابتداء من دون شك كان يقلد بكمية الاجزاء ويرجع الى تعيين الواجب منها والمندوب
الى نظره فيحكم على بعض بالوجوب وعلى آخر بالندب ويخطى فى الحكم ولا ريب ان مثل هذا شرع فيكون عمله هذا
اعنى حكمه بالوجوب او الندب بلا دليل شرعى تشريعا محرما ومعلوم ان العمل متى كان تشريعا او مشتملا على
التشريع كان باطلا انه لا يعقل التقرب به على هذا الوجه نعم يعقل التقرب بالحكم فيما جعل حكمه بشئ بل
يقتصر على اعتقاد كونه راجحا لدى الشارع مطلوبا له بالمعنى الاعم فيجئ به على هذا الوجه يكون ممتثلا ان لم
يقم دليل على اعتبار الوجه **قوله** قلت لا نسلم بطلان ذلك الخ اعتقاد خلاف الواقع ان كان عن اجتهاد او
تقليد لمجتهد فلا ريب انه لا اثم ولا بطلان وان كان تشريعا كما هو محل الكلام فقد عرفت ما فيه وعدم
النهى بالحمله الا مور الثلثه لا يستلزم الصحة لعدم انحصار البطلان فى تعلق النهى باحدها سلمنا لكن من
الجايز ان تكون الصحيح شرطه بالمطابقة للواقع ولا اقل من الشك فلا تقع صحيحا على ما يقتضيه المتهم من الشغل
اليقينى فى الجملة يستدعى البراءة اليقينية وما فرعوه على ذلك من ان ما شك فى شرطيته فهو شرط **قوله**
وعلى تقدير التسليم آه اى على تقدير كونه تسليم اعتقاد خلاف الواقع مبطلا لا يلزم بطلان ترك الصلوة التى
احتاط فيها العامى باتيان كل ما يحتمل الوجوب وترك كل ما يحتمل المنافات ونحو ذلك بان لا يعتقد خصوص
الوجوب بل يقتصر على ما يعلم من كون راجحا مطلوبا فى الجملة **قوله** انا دليل على تعيين نية الوجوب آه الكلام فى معتبر
عبادة العبادة تعرف اختصاص الوجه فى تفاصيل الاجزاء وطاق عدم وجوب اختصاص الوجه فى كل جزء جزء
للاكتفاء بنية الصلوة بما اشتملت عليه من واجب وندب بحسب ما استقر عنده اجتهادا او تقليدا عن
نية الاجزاء ومراعاة وجوهها فانها تجئ على نحو ما هى عنده وليس الكلام فى شئ من ذلك وانما الكلام فيما
استقر عنده فى الاجزاء انه يجئ عليه وقد يجوز ان يكون شرط صحة الاجزاء وقبولها ان لم يراع الوجه فيها
ان يكون استقرارها عند الفاعل على الوجه الواقعى ومع فيبطل بدون ذلك بناء على ان ما شك فى شرطيته
فهو شرط **قوله** مع انه لا يتم القول بالبطلان بوجه آه يريد ان المتجزى بناء على صحة التجزى اذا اجتهد و
حكم بعدم اعتبار نية الوجه فى اجزاء العبادة لكنه لم يجتهد فى خصوص معنى الاجزاء من الصلوة مثلا
كالقنوت والتسليم وتحوها بل هى واجبة او مندوبة ثم جاء بها على وجه القربة من دون ملاحظة وجه فلا
ريب فى صحة عبادته تلك مع انه جاهل بحال هذه الجهة فكيف يصح بعد هذا الاطلاق القطع ببطلان

عبادة الجاهل وفيه ان هذا لا يختص بالمتجزى بل يجرى فى المطلق ايضا اذ لا يشترط فى الاطلاق الاجتهاد فى
جميع الاحكام بل الاهلية فلو فرض انه اجتهد فى هذه المسئلة حتى حكم بعدم اعتبار نية الوجه فى الاجزاء ولم يجتهد
فى خصوص الاجزاء هل هى واجبة او مندوبة وجاء بها من دون ملاحظة وجه لكان كذلك وكذلك يجرى
فى المقلد للمجتهد كان يقلده فى عدم اعتبار النية فى الاجزاء لا يغنى ان منع الجاز ان تكون نية الوجه مستحبا
غير معتبرة فى الاجزاء لكن صحتها تتوقف على معرفة الوجه اعتقاده وان كان مما فلا يصح الاتيان بها
وح فلا بد من الاجتهاد او التقليد فى ذلك ايضا وان معرفة الوجه ليس بشرط فى الصحة **قوله** الثانية آه
هذا هو محل النزاع لكنه فى غاية الندرة ومثله ما اذا استقل العامى فجاءت موافقة وهذا انص **قوله** فلا
يكون للمجتهد آه وذلك لان المدار فى الحكم بالصحة والبطلان على موافقة الواقع وعدمها لا على موافقة ما
بلغ اليه اجتهاده وغلب على ظنه وانما الميزان فى استعلام صحة عبادة هذا وعدمها موافقة صريح بعض
الاخبار المعمول بها او قول فقيه لا يعمل الا بالصريح فان ذلك يكشف عن الواقع اى واقع الصدر عن اهل البيت
فيحكم بصحة عبادته او مخالفته فيحكم بالبطلان **قوله** اذ ليس النهى الى قوله بل بتقليده لمثله كما ترى
وتقليده لمثله ليس نفس العبادة ولا جزءا منها ولا وصفها الملازم فلا يكون توجه النهى اليه مقتضيا فسادها
انت خبير بان التقرب والامتثال لا يتحقق مع الاستقلال او اتباع الامثال لانه انما يعقل مع العلم بكون
المتقرب اليه امرا وذلك انما يكون بالطرق العلمية او ما جعله الشارع طريقا اليه وقنع به وهو الاجتهاد
او التقليد للمجتهد فاذا ارتكب العامى ذلك كله واستقل وشرع عبادة وجعل يتقرب بها الى الله تعالى او
يتبع مثله فى عبادة كان ذلك منه سلوكا فى طريق لا يعلم موصلا لمجرد اتفاق الموافقة لا يجدى نفعا
وقد جاء مستفيضا ان السالك على غير بصيرة لا يزداد على كثرة السير الا بعدا وبالجملة فقد منع الشارع
بالظن الا ان يؤول بناء الى العلم وهو انما يؤول اليه فى المجتهد والمقلد له للقياسين المؤلفين من المقدمات
القطعية ويبقى ما عداه على اصل المنع **قوله** اعلم ان الذى تقتضيه آه يقول ان تقتضى سماحة الشريعة
واصالة البرائة مقدم وجوب معرفة ما يجب من افعال الصلوة بالقدر الذى حققه الشارح يعنى الشهيد الثانى
وفصله كما تحصل لذلك مراتب الاجتهاد للمتمكن ثم التقليد للمجتهد الحى مشافهة او بواسطة العدل
ثم الاخذ بجميع الكل ثم بالحايطة بل الظاهر انه يكفى الاتيان بالواجب على ظهوره نحو ما امر به تقربا وكان فى
هذين الاصلين ما يغنى عن الاستدلال على ظهور ذلك قبحا فى الاخبار ما يدل على عليه خصوصا فى

مسائل الحج فقد كثر فيها ما يدل على الاكتفاء بمجرد موافقة العمل للواقع وان لم يعتقد وجوبه وفي ذلك لان غرض الشارع من التكليف انما هو الاتيان بالمكلف به على نحو ما دلت عليه الادلة الشرعية واما اعتقاد الوجوب والاتيان به على وجه الوجوب كما ذكره العلامة فليس من اغراض الشارع ودخوله في الوجه المامور به كما زعموا غير معلوم بل الظاهر عدمه للاصليين السابقين والاخبار الدالة على ذلك وح فلا يتم ما استدل به على هذه الدعوى من ان فعل الواجب على الوجه المامور به موقوف على المعرفة والعلم بالوجه فاذا لم يعلم بالوجه واتى بالواجب لم يكن آتيا بالمامور به على وجهه وكان باقيا على عهدة التكليف وذلك لما عرفت من منع من منع دخول اعتقاد الوجوب في الوجه المطلوب وكون الغرض هو الاتيان به على الوجوب بل الوجه عدم دخوله في الوجه وكون المطلوب مجرد الاتيان به ولئن سلمنا وجوب اعتقاد الوجوب حتى يكون الجاهل به عاصيا فلا نسلم بطلان العبادة به خصوصا عبادة الجاهل بوجوب اعتقاد الوجه والغافل عن ذلك ومن سلك في الاستعلام طريقا بوصفه كالمقلد بتناول الحكم من المدرك وكذا من قلد مثله فان عبادة هؤلاء كلها اولى بعدم البطلان من عبادة العالم اليقظان وان كان هذا حال اعتقاد وجوب الفعل الواجب فما ظنك بدعوى وجوب تناول العامي من المجتهد والحكم ببطلان عبادته بدون ذلك وان طابقت مطابقة الواقع وقربة الى الله تعالى ثم اخذ يبين ما اشار اليه اولا من ان سهولة الشريعة تقتضي عدم وجوب العلم بالواجبات على النحو الذي ذكروه فقال وخفاء في صعوبة العالم الذي بالواجبات اعتبروه وقوله وليس بمعلوم لهما العمل بالشياع دفع لما عساه يقال ان في تعرف عدالة المجتهد والوسائط لا يتوقف على معرفة الواجبات والمحرمات ليستحيل تعرفهما على من لا يعرف الاحكام بل قد يعرف بالشياع وحاصل الدفع ان جواز العمل بالشياع والاخذ به غير معلوم لهم فاذا اخذ ايضا فقد اخذوا بما لا يعلمون جوازه الاخذ به والغرض انه لا ياخذ والا بما يعلمون على ان شيوع العدالة لا يغني الا بعد معرفة ان العدالة ما هي وان العمل بما ياخذ بروايته وكل ذلك غير معلوم لهم وكذا الكلام في الاخذ بشهادة العدلين على عدالة المجتهد او الواسطة ومن تعرض العدالة بالمعاشرة قوله مع عدم الوجوب عليهم قبل البلوغ يريد فيستصعب وقوله بل بعده ايضا لعدم العلم بالتكليف بها يريد انكم اوجبتم عليهم العلم على النحو المذكور فاما توجبونه بعد علمهم بانهم مكلفون بالعلم بذلك على هذا النحو والمفروض ان هؤلاء غير عالمين بذلك وليس ذلك منه مبنيا على ان عدم الوجوب

مشروط

مشروط بعدم العلم بالتكليف فانه مما ينفي الوجوب مطلقا وقوله على الظن فيه اشارة الى احتمال الوجوب من باب المقدمة وذلك اذا احتاج الاستعلام الى مدة تستغرق مواقيت بعض العبادات ولو صلاة يوم وليلة واما كان ما ذكره هو الظاهر لاصالة البراءة فاذا فرض بلوغه عند الزوال وجب عليه التعلم فان تعلم وتمكن من الصلوة قبل الغروب فذاك والا جاء بما امكن واخذ في التعلم وقوله ثم يمكن فرض الحصول آه يريد انا لا ندعي عدم الامكان في الكل ليبطل التكليف من رأس لفرض امكان العلم بالمجتهد وعدالته او عدالة الواسطة حاصلا عند المكلف مع معرفة العدالة فيصح تكليفه بالرجوع الى المجتهد مشافهة او بواسطة لكن دعوى القوم اعم فانهم يزعمون ان العوام كلهم مكلفون بالرجوع اليه وقوله وعدم نقل الا آه كانه عطف بالمعنى على ما يستفاد من قوله كما هو علمناه ولعدم نقل الايجاب وقوله صورة الايجاب الى الموجب وقوله وكذا سكوتهم ع اي فلم يوجبوا عليهم تعرف جميع ما يجب عليهم كما تنبئ عنه حكاية حماد وقوله على ان دليلهم آه وذلك لانهم ما خلوا معرفة الوجوب في الوجه فلا يتحقق الاتيان بالمامور به على وجهه حتى ياتي به على وجه الوجوب قوله وذكر ايضا في مسئلة الشك آه كان الذي حمله على التعرض لهذا البحث في الشك الرابع من الشكوك الاربع تعرضه لما ذكره الشهيد الثاني في منافاة الوجه في تخصيص هذه المسائل الاربع بالذكر وجهها عينا عموم البلوى وكثرة عروضها وحكاية القول بشرطيتها لصحة الصلوة بل قال صاحب الذخيرة ان بعض المتاخرين نقل عن السيد المرتضى ره انه حكى الاجماع على الاشتراط المذكور ولما كان دعوى الاشتراط بغير برهان وحكاية الاجماع فيها لا يخفى ما في الحكاية من عدم العثور على القائل غير مسموعة بل ليس هناك ما يدل على دعوى الوجوب وكثرة الدوران لا تنهض بالدلالة وعدم التمكن من الاستعلام لو نهض لها النهض لوجوب العلم بجميع احكام ما يعرض في الصلوة في الشكوك وغيرها او لا دخل لقلة العروض وكثرته وردها المحقق المقدس وحكم بان من اتى بمجرد الموافقة كان ثم تعجبا وتنزل الفروع الى الاصول فحكم بان مجرد الوصول الى الحق كاف ايضا ولو كان عن تقليد ثم ايد ما اختاره بما حكاه من رسالة كلام المحقق الطوسي عليه ثم ايد ذلك بان سماحة الشريعة تابى ان تكلف البنت المذكورة بتعرف الفروع بالرجوع الى الحي آه وصحح بالادلة وهي لا تستطيع شيئا من ذلك ولا تعرف وجه المخرج اليه وقوله فكيف بالغير يريد فكيف بالتي لم يكن ابواها على الحق وقوله مع قوله في الذكرى آه كان الذي في الذكرى هو الحكم بصحة ما وقع من العامي قبل بيانه من العبادة على وفق طريقة الامامية وغير ذلك انه لا يجب عليه بطلانها بيان

اعادة عبادته الا ما اتى بها على طريقة الامامية من انفسها المذهب الامامية وقوله وقد اشار الشارح اليه يعني شارح الرسالة اشار والى انتقاء ذلك عليه قوله واستشكل الشارح هنا في الصحة على تقدير الموافقة يعني ان الشهيد الثاني استشكل في شرح الارشاد بصحة عبادة العامي الموافقة بعلمه من حيث ان المعلوم انما هو الحكم بصحة ما كان صحيحا على مذهبه ويحتمل انه يريد اصل المسئلة قوله وقال في بحث وجوب العلم بدخول وقت الصلوة آه اذا دخل المصلي في صلوته قبل العلم بدخول الوقت فان اتفق انه امر بعد الدخول فالذي تقتضيه القواعد بطلان صلوته وصار النهي اليها والمحقق على طريقته حكم بالصحة ثم طرد القول في كل ما صادف الواقع الا ان يكون عالما بالنهي عن الفعل في ذلك الحال لكن يعلم بالنهي عن الدخول في الصلوة قبل العلم بدخول الوقت على تقدير ثبوت النهي عن ذلك ثم يقدم على المخالفة وكذا لو فرض ثبوت النهي عن الاقدام على العمل مع عدم العلم بوجهه وعدم اخذه عن المجتهد وعلم بذلك النهي ثم اقدم على العمل كان باطلا قوله نعم نقول به لو فرض الامر المضيق آه يعني لو فرضنا ثبوت هذا الامر المتصف بالضيق اعني الامر بالاخذ عن المجتهد قبل الصلوة مع شعور المكلف بذلك الامر قلنا ببطلان صلوته تلك لانه ح يكون منهيا عنها لكنا نمنع ثبوت هذا الامر لما قدمنا من عدم قيام الدليل عليه وعلى الفرض المذكور لا وجه لاطلاق القول بالبطلان من خروج الجاهل والغافل عن النهي قلت حاصل ما افاده المقدس في هذه المقالات الاربع امران الاول عدم وجوب معرفة ما يجب من الافعال والاعتقادات بالطريق الذي وضعوه الا على التمكن من سلوكه بل عدم وجوب معرفة وجه الواجب متما مطلقا بدليل قوله اعلم الا قوله وعلى تقدير تسليم الوجوب لا نسلم البطلان آه ثم قوله والاكتفاء في صعوبة العلم الذي اعتبروه آه الثاني وهو الغرض المقصود بالبحث في هذا الباب الاكتفاء في القبول بمجرد الموافقة للمامور به في الفروع والاصول علم بوجه الفعل والاعتقاد اعني الوجه ام لم يعلم سلك في استعلامها الطريق المرضي لذلك الاجتهاد والتقليد للمجتهد في الاول والاستدلال في الثاني ام لم يسلك بل قلد مثله فيهما او استقل فانه يقال انه وافق الا ان يكون عارفا بالمجتهد وعدالته متمكنا من الاخذ عنه بالطرق اليقينية من دون مشقة فتبطل ح عبادته وان وافقت الواقع لتوجه النهي اليها بناء على ما يختاره من اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص وكذا في الاعتقاد اذا تمكن من الاستدلال وبالجملة فالمدار عنده في الاكتفاء بمجرد الموافقة على الصعوبة والحرج المنفي في الشريعة والتكليف لديه يختلف بحسب حال المكلف فمن لم يشق عليه الرجوع الى المجتهد بان كان عارفا به وبعدالته وكان

متمكنا

متمكنا من الاستدلال وجب عليه ذلك ولم تقع عبادته بدونه وان طابقت ومن صعب عليه ذلك كاكثر العوام سيما النساء والصبيان عند اول البلوغ لم يجب عليه شيء من ذلك وصحت عبادته بمجرد الموافقة وقد يظهر من قوله في المقالة الاولى بل بعده ايضا لعدم العلم بالتكليف ان عدم وجوب المعرفة مشروط بعدم علم المكلف بوجوبها ومن قوله في المقالة الثالثة ما لم يكن عالما بنهيه وقت الفعل ان صحة العمل الموافق مشروط بعدم علمه وقت الفعل بوجوب علمه بماهية العمل ووجهه ووجوب اخذه من العالم به فانه ان كان عالما بوجوب ذلك عليه ثم اقدم على العمل جاهلا بماهيته ولم يعرف وجهه او لم ياخذه من المجتهد كان عمله باطلا وان صادف الواقع مع صعوبة الاستعلام والاستدلال عليه والحق انه لا يريد شيئا من ذلك في المقامين وانما يريد بذلك ما نبهنا عليه بدليل قوله في الاولى خصوصا من الجاهل والغافل وفي الثالثة نعم نقول به لو فرض الامر المضيق كما بيناه والذي يريد ذلك وهو يطلق القول بعدم الوجوب وبصحة المطابق مع صعوبة الاستعلام كما عرفت ولو اراد ذلك لقال والظاهر انه يكفي الجاهل الفعل على ما هو المامور به هكذا وكذا في وجوب المعرفة مع انه ادلته كسهولة الشريعة وصعوبة الاستعلام بذلك الطريق ان تمت دلت على الاطلاق فان مجرد العلم بوجوب العلم والاخذ عن العالم لا يذهب بالصعوبة وكذا باقي الادلة فانها مطلقة وحاصل ما استدل به لذلك امور الاول اصالة البراءة من التكليف بالزائد وتقريبه في الاستدلال به لنفي الوجوب ظاهر واما الحكم بالصحة فلا وجه له لان الشغل اليقيني يستدعي البراءة اليقينية وكانه انما ساقه لنفي الوجوب من حيث انهم بنوا البطلان عليه الثاني سهولة الشريعة مع صعوبة الاستعلام بتلك الطرق على اكثر العوام الثالث ما وقع في كلام الشارع من الاشارة الى ذلك كما جاء في الكتاب المجيد من مدح اهل قبا لمكان الطهارة التي شرعوها حيث كانوا يجمعون بين الاحجار والماء وما جاء من الحكم بصحة حج من مر بالموقف وان لم يقف ولم يقصد بالمرور الوقوف وحديث عمار المشهور وما جاء في استحسان تدارك الركعة المنسية من جهله علم بالحكم الرابع سيرة النبي ص في تعليم الاعرابي وغيرهم من السواد الخامس تقرير الائمة ع لاصحابهم السادس استمرار طريقة المسلمين والسلف الصالحين على عدم الايجاب لذلك على الناس والاكتفاء منهم بمجرد الاعتقاد والعمل ولو انكروا على احد لنقل وقوله نعم نقول ان الذي تقتضيه الحكمة وحكم به صريح العقل انه من اراد اجتماع الناس في اطراف البلاد مع اختلاف طبايعهم وتباين طرايقهم على شريعة واحدة معا لا عصا ولزمهم ان يعينوا لهم من يرجعون اليه ويعتمدون عليه وان لا يطلق لهم القول في ذلك ولا يسوغ

لهم الرجوع الى من يشاؤوا ولا يقنع منهم في الفتيا ولا في غيره نصيبا الا بالعلم او ما يقوم لديه مقامه لرجوع الميزان
لا يقبل من احدهم ما جاء به وان صادف مراده اذا لم يصدر به عن منصب بالرسالة وعينه الذي فرض سبحانه ان يبين
لهم عدم القبول الا بسلوك ما سن لهم من الطريق لئلا يعرضوا عن خلفائه في ارضه وامنائه على شرعه
يستقلوا بانفسهم ويتنكبوا سبيله فتختلف اقوالهم وتتشعب مذاهبهم وتتفرق الشريعة وينتقض
الغرض المطلوب من الخلق ومن ثم ارسل جل شأنه الرسل وانزل الكتب ونصب الائمة عليهم السلام اماما بعد امام الى ان يرث
الارض ومن عليها واقام الحجج وهدد واوعد من اطلق العنان في ذلك واباح لهم التساؤل عن امثالهم ولم
يأخذهم بالفحص والتفتيش عن دين الله والاشتغال عن جملته وقواه وبذل الجهد في ذلك حتى لا يبقى
في القوس منزع وحتى تطمئن القلوب وتشتفي النفوس لئلا يخرج بهم عن الدعة والراحة وهو يعلم ان
احدهم ليماكس في الاسواق على الحبة ومثلها او يتهم عليهم ان من صادف الواقع بعلمه من مقلدي الاماثل او
الشرع بالاستقلال قبل عمله ولم يطالب بما دراه ذلك فقد اباح حمى الحكم واغرى الناس بالجهل ويثبطهم عن
طلب العلم وانه يصاب الواقع الا بالعلم ولا يصاب العلم الا بالرجوع الى اربابه وحملته فان قلت لا كلام في
وجوب رجوع العامي الى المجتهد ولا في تأثيمه مع العدم وانما الكلام فيما اذا عصى فاستقل وشرع او قلد
مثله وصادف بعمله الواقع فهل يصح عمله ذلك ويخرج به عن عهدة التكليف ام لا قلنا المعروف في محل النزاع
وما ذكرت وقد قدمنا الاشارة الى ذلك في مفتتح الباب لكن القوم اعني المحقق المذكور ومن تبعه كالفاضل
الشريف نعمة الله والسيد الشارح تعادون واعرضوا ذلك واخذوا يستدلون من وجوب العلم وفي وجوب الرجوع
الى المجتهد على العوام حتى يتفق لهم العلم بالتكليف بنظائره وقد سمعت كلام المحقق وسيحكى لك كلام الفاضل
الشريف والسيد الشارح على انا قد بينا قضاء الحكم بعدم قبول ما صادف الواقع من عبادة العوام
الذين اكتفوا بامثالهم عن العلماء على ما علم بل لا يعقل تقريب امثال هؤلاء ايضوا الى امنائه وابواب
يقيمون على ما تلقوه من الاباء والامهات اترى انما اذا اتفق لهم ان صادفوا الواقع يوما يكون ذلك
ذلك مقربا لهم من الله تعالى وزلفى انما يعقل التقريب مع العلم بكون المتقرب اليه امر الله وانما يجيء العلم
من الرجوع الى اربابه وبالجملة فلا اثر عندنا للعقلية لاتفاق الموافقة في استحقاق المدح او دفع الذم قال
صاحب الذخيرة في بيان اذا صلى الجاهل لوجوب رعاية الوقت فصادف الوقت ان الجاهلين يعني في
الوقت بصلوته ولم يصادفا ما ان يستحقا العقاب او لا يستحقا اصلا او يستحق احدهما دون الاخر وعلى

الاول يثبت المطلوب لان استحقاق العقاب انما يكون لعدم الاتيان بالمأمور به على وجهه وعلى الثاني
يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا ولو انفتح هذا الباب يجري في كل واحد واحد من افعال الصلوة وبعضي
الامر الى ارتفاع جل التكاليف وهذه مفسدة واضحة لا يشرع للعامل الاجتزاء عليها ومعلوم فساده
بالضرورة وعلى الثالث يلزم خلاف العدل لاستوائهما في الحركات الاختيارية الموجبة للمدح او الذم
وانما حصل مصادفة الوقت وعدمها بضرب من الاتفاق من غير ان يكون للمصلي منهما ضرب من الفعل ف
السعي ويجري مثله في الاتفاق الخارج عن المقدور في استحقاق المدح والذم ما هدم بنيانه البرهان
وعليها اطباق العدلية في كل زمان هذا وربما يقال ان بعضهم يحكم بصحة عبادة الجاهل وان خالفت
الواقع في غير ما علم ضرورة او اجماعا كما سيأتي في كلام الفاضل الشريف وهو مقتضى كلام السيد الشارح
فانه بعد ان حكى عن الذخيرة ما حكيناه اقدم على التزام الشق الثاني فقال المختار الثاني ونقول
انهما لا يستحقان العقاب على ترك مراعاة الوقت لعدم علمهما بوجوبها وعدم تكليفهما بها لاستحالة
تكليف الغافل واما الصلوة مع شرائطها المعلومة لهما فقد فعلاها وهي الواجبة عليهما ولو عاقبت
عليها ان تركاها نعم يجب على الثاني الاعادة في الوقت لو فرض انه علم فيه ان المطلوب من الصلوة في
الوقت ولم يفعلها دون الاول لانه يكون المطلوب منه الصلوة بشرط العلم بوجوب رعاية الوقت فعلا
وان اتى بالصلوة في حقهما لكنه لم يأت بشرطها والمشروط عدم بعدم شرطه فيجب عليه الاعادة في الوقت
لو علم ان المطلوب منه الصلوة المشروطة بذلك الشرط ولم يدل على هذا الاشتراط دليل واما القضاء
فهو فرض مستأنف لا بد من النظر في دليله فان افاد وجوبه عليهما او على واحد منهما فهو المتبع و
الا فلا هذا كلامه بل هو قضية الاستدلال المحقق لصعوبة الاستعلام وغيره وانت خبير بان عدم
العلم بالتكليف لا يسقط التكليف وان لا يسقط اكثر التكاليف عن اكثر الناس فان اكثر هذا السواد
جاهلون بجل التكاليف اترى انهم لا يكلفون بشيء حتى يرد عليهم العلم بالتكاليف ان في ذلك هدم
الشرايع وفساد الاديان ان صح ذلك وما كان ليصح سقط عن الكفار التكاليف بالفروع كما زعم ابو
حنيفة بل والاصول ايضا لعدم علمهم بالتكليف بشيء منها وفيه سقط العقد لاهل الاديان الباطلة
والمذاهب المنكرة خصوصا العوام منهم فانهم لا يعلمون تكليفا الا ما هم عليه وتلك خاصة الظهور كلا
بل الحجة عليهم تمام التمام فان حملة الدين في كل اناس موجودون وعقيق الشمار بين قرى المتدينات منهم ومن

الكلام باتيك في الجواب فان قلت اوليس تكليف الجاهل بما هو جاهل قبيح عقلا فانه تكليف بما لا يطاق
قلت هذا الذي حدى العلماء على المنع من التقليد في الاصول حتى اوجبوا على كل مكلف ان لا يتدين بدين و
لا يلتزم مذهبا الا بالدليل القاطع والبرهان الساطع فانما ساقه الدليل وقاده البرهان وقد يعلم ان الذي
مؤلف من تكاليف جملة يرجع الى اربابه وحفظته فاذا اعرض بعد الدليل يرجع كان اعراضه عن علم ولم يكن
جاهلا على التحقيق وحسن عقابه على كل فرع او لست تعلم ان المولى اذا ارسل الى عبده كتابا يأمره فيه بامور
لا يكون تاركها فلم يراجعه ليعلم بما فيه كي يمتثل حسن له التعلق في عقابه بما اذهب عليه من المنافع واوصل
اليه من المضار بترك امتثال ما في ذلك الكتاب والى هذا يرد المحقق الشيرواني بقوله ان تكليف الجاهل
قبيح اذا لم يكن جهله مستندا الى تقصيره فما نحن فيه من تفريطه فانما كان منشأوه منه فقبحه ممنوع ومن هنا
تعرف ما في جواب صاحب الذخيرة من ان التكليف انما يتعلق بالنظر اذا علم وجوبهما بالعقل او الشرع فانهم
يتركهما لا بترك ذلك المجهول حيث انه مما التكاليف انما هو بمقدمات الفعل كالنظر والسؤال والتعليم لا
بالفعل حتى يلزم تكليف الغافل وكذا العقاب على تركه لا عليه ولعلك تستشعر بعد هذا انه يلزم من هذا ان
يكون الكفار مخاطبين بالاحكام بل مقدماتها وهو خلاف ما عليه الاصحاب واما ما يتعلق به المحقق من
اصل البراءة فاي اصل يبقى بعد هذه الادلة ولو لم يكن في وجوب وفي بطلان العمل بدونه الا ما جاء في
ذلك عنهم عم لكفى ولقد عقد في الكافي لما جاء في فرض العلم ووجوب طلبه بابا واسعا ذكر فيه احاديث
جمة كقوله من عدة اخبار طلب العلم فريضة على كل مسلم وقول امير المؤمنين عم الا ان كمال الدين طلب العلم
والعمل به ثم قال فاطلبوه وقول ابي عبد الله عم تفقهوا في الدين فان من لم يتفقه منكم في الدين فهو
اعرابي وقوله عم عليكم بالتفقه في دين الله ولا تكونوا اعرابا فان من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله
اليه يوم القيمة ولم يزك له عملا وقوله عم لوددت ان اصحابي ضربت رؤوسهم بالسياط حتى يتفقهوا
الى غير ذلك مع ما استفاض من تعنيف الناس والنهي عن اتباع الرأي وكذلك عقد لما جاء في العمل
بغير علم وذكر فيه مثل قول ابي عبد الله عم العامل على غير بصيرة كالسائر على غير الطريق لا يزيده سرعة
السير الا بعدا على ان المقام لا يخلو عن اغماض فانك لو تتبعت كلامهم لم تكد تعثر على هذا التفصيل في
كلام المحقق اشارة اليه حيث يتوهم الا ان يكون اجماعا وهو غير معلوم لي وقد وجدت حكاية في كلام
السيد الرضي اخي المرتضى قده واقره عليه اخوه وذلك ان الشهيد حكى في الذكرى انه سئل اخاه عن حكم

بصحة صلوة من صلى في السفر تماما وهو جاهل فقال الاجماع منعقد على ان كل من صلى صلوة لا يعلم احكامها
فهي غير مجزية والجهل باعداد الركعات جهل باحكامها فلا تكون مجزية فكان ما ذكرناه هنا من الادلة الموا
الاول مقتضاه الحكم فانه ينهض لوجوب الرجوع الى العلماء ولبطلان العبادة بدونه كما عرفت الثاني حكم قوا
العقل بعدم تأثير الاتفاق في المدح والذم مضافا الى الطاقة العدلية وهذا وان كان ابتداء انما ينهض
للثاني لكن لا كلام في ان الثاني يستلزم الاول وان نازع هؤلاء في استلزام الاول الثاني الثالث الاخبار
المستفيضة المؤيدة باستقامة الطريقة الدالة على وجوب التفقه في الدين فانه من المدارك ادخل العلماء لا
فيهما فان اتباع العامي لامثاله لا يسمى تفقها لا عرفا ولا اصطلاحا ثم كل ما دل على المنع من الاخذ بالظن و
التقليد من آية او رواية دال على هذين المطلبين وعلى بطلان العمل بدونه وكذا ما دل على المنع من الرجوع
من الاقسام الثلاثة واما وجوب معرفة وجوب الواجب من افعال العبادة واجزائها فقد ينهض له الحكم
فان عموم المعرفة بها تقتضي الحركة فيكون ايجابه لطفا على ان وجوب اصل العبادة كالصلوة اليومية و
الزكوة وصوم شهر رمضان والحج من الضروريات واعتقاد الضروريات وجوبا كان كما مثلنا او حرمة كحرمة
الزنا والشرب والسرقة ونحو ذلك لا كلام في وجوبه بل حكموا بان عدم الاعتقاد مفض الى الكفر ثم من لوازم
معرفة وجوب الصلوة مثلا لزوم معرفة الصلوة الواجبة ما هي والا لم يعرف وجوبها واقصى ما يمكن ان يقال
الفروع التي يجب اعتقاد وجوبها انما هو هذا العمل المؤلف من قيام وقعود وركوع وسجود وقراءة واذكار
ولو اشتمل على بعض المستحبات او ما شاكله في امره وبالجملة نعلم معرفة الوجه في بعض ما يتعلق اللجواد كالتمامية
ومطلقة الاستر لحضر ونحو ذلك لا يقدح في معرفة الصلوة وكيف كان فعدم معرفة وجوب الفعل لا يستلزم
البطلان بعد معرفة كونه مطلوبا للشارع راجحا عنده مع الاتيان به متقربا اليه ممتثلا لما اراد فيعد هذا
كل من اصل واما حيث سهولة الشريعة مع صعوبة الاستعلام بعدم معرفة المجتهد مع الجهل بالعدالة
فاهل الدين والورع في كل قوم مشهورون لا يخفون على احد ومن لم يعرفهم باعيانهم لم تخف عليه تامتهم
وطرايقهم وقواهم ومجامعهم فاذا رجعوا اليهم دلوهم على من يأخذون عنه ويرجعون اليه في دينهم وكفوهم
مؤنة العدالة لان ما عدا هؤلاء المعروفين لديهم هم العدول وبالجملة فالعوام وان بلغوا في عاميتهم الى
اقصى المذاهب يعرفون ان للشريعة اربابا وحملة يعظمونهم ويوقرونهم بل ويتسمون بسيماهم ويتجوز
اليه في خاصماتهم ويعرفون ان لهم صلوة ليست كصلوتهم وعبادة ليست كعبادتهم حتى اذا عيب على من

عبادته قال نعم اعوام هذه صلوتنا التي يان نصلي صلوتكم ايعملون الرجوع على علم بان لصلوتهم كما كس
في الاسواق على الحيثية ومثلها ثم مقتضى هذا الدليل كالثلثة للخير وصحة عبادة الجاهل جاء بعبادات
على خلاف الواقع واما ما وقع في كلام الشارع من الاشارة الى الصحة المطابقة للواقع كاف ولو كانا استقلالا
فقصارى امره تاويل دلالة ايما الى نصوص في الحجة على ان فيها ما ليس من الدلالة في شيء وحكاية الطهارة
فان اقصى ما فيها ان جارية التوبة بما استحسنوه ولم يكونوا في عملهم شرعيين بل كان غرضهم المبالغة
في التبعية فشكر الله تعالى لهم ذلك فكذلك الحديث المروي في الموقف فان الحكم الشرعي هو الاكتفاء بحجة
الموعدة الاضطراد كما يغني الحاق الجلوس بعد السجود في الركعة الثانية عن التشهد المنسي وقوله
لعمار الا صنعت كذا كلها لبعض اخطاء الوجه واما سيرة النبي ص فقد عرفت ما فيها واما دعوى سكوت
الائمة ثم اسكتوا ابتداء قالوا العلم فريضة على كل مسلم ومن لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله اليه
يوم القيمة ولم يزك له عملا والعامل على غير بصيرة الحديث وقد جاء عنهم ان الله يحشر واعلى تفقيه في
اعتقادا وعمل خصوصا من اصحابهم ثم يحضروا وهم الامورون بالمعروف والناهون عن المنكر الا انه
يكون لتقية او نحوها وهو العذر لو ما بعد انكار ابي عبد الله ع على مثل حماد صلوته لترك بعض
المستحبات من الهيئات كما سترى قريبا من الحديث السالف فالذي استمرت عليه طريقة المسلمين على
تعليم الغير انما هو الانكار على ما اطلعوا عليه من تقصير في اعتقاد او عمل وان حق الكلام الله لا يبقى
الله في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وكان من قال من جعل شاهرا كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه فان
كان الاستدلال به مقصورا على الاكتفاء بالمطابقة فسكوتهم منهم انما كان لحمل افعال المسلمين على
الصحة وما كانوا ليفتشوه عن خبايا الناس واما الفاضل الشريف فقد احتج لما صار اليه بامور احدها
ان ظاهر الشارع هو ان الجاهل معذور الا ما اخرجه الدليل وذلك كقوله ص وضع عن امتي ما لا يعلمون
وترك الناس في سعة ما لم يعلموا والاخبار بهذا المضمون مستفيضة بل متواترة وهي باطلاقها
شاملة للعبادات الثاني ان الجاهل لا يعذر في كل الاحكام لكن نقول ان بعض الاحكام مما ثبت
بالضرورة من دين الاسلام كوجوب الصلوة واعدادها والزكوة والحج والصيام وتحريم الزنا واللواط
وشرب الخمر وبعضها ما وقع فيها الخلاف اما القسم الاول فلا عذر للجاهل فيه بل هو مقصر بالجهل به
اجماعا واما القسم الثاني فالمشهور فيه انه كالاول ايضا وخالف فيه بعض المحدثين واما الثالث

فالخلاف

فالخلاف فيه مشهور ولعل القول بانه معذور هو الاقوى لكيون مصعا فا لما تقدم من الاخبار الدالة
على معذورية الجاهل مطلقا الثالث انه سبحانه لم يوجب على الجهال التعلم حتى اوجب على العلماء السعي
اليهم للتعليم ومن ثم كانت الانبياء والائمة المتمكنون من الحكم يبعثون الى الجهال من يعلمهم ومنه قول امير
المؤمنين ع في وصف نفسه الشريفة طبيب دوار بطبه قد احكم مراهمه واحمى مواسمه يضع من ذلك
حيث الحاجة اليه من قلوب عمي واذان صم والسنة بكم متتبع بدوائه مواضع الغفلة ومواطن الحيرة
وروي ان المسيح ع رأي خارجا من بيت بغي فقيل له يا سيدنا امثلك يكون ههنا فقال ع انما ياتي
الطبيب المرضى قال فاذا ابطلتم عبادة الجهال بترك التعلم فابطلوا عبادة العلماء بتركهم التعليم
اذا اوقعوا عباداتهم في الوقت الموسع لان الامر بالشيء عندكم يستلزم النهي عن ضده فتكون العقوبة
انما عامة البلوى الرابع ان كثيرا من جهال الناس وعوامهم من اهل الصحارى والقرى البعيدة عن
مجالس العلوم والعبادات لم يعلموا شيئا من الطاعات والعبادات الا من ابائهم او من هو اعلم منهم وظنوا بل تحققوا
ان هذا هو الواجب عليهم لا غير ولم يثبت عندهم عقلا ولا شرعا وجوب غيره حتى يكونوا اثمين بترك
الطلب وتكليف مثل هؤلاء بالوجوب من باب تكليف الغافل وهو حرج فان كان ههنا وجوب فانما هو على
الفقهاء لا على مثل الجهال الغفل وذهب شيخنا المعاصر ايده الله الى ان المستضعفين من الكفار وكيف
لا يكون المستضعفون من المسلمين مثلهم وهذا القول وان لم يوافقه عليه الاكثر الا انه غير بعيد ممن
تتبع الاخبار الخامس انه لا فرق عندكم بين تارك الصلوة وبين من صلى صلوة غير مستجمعة للشرائط
الشرعية بل ولا جمعت الشرائط لم ياخذها من المجتهد الحي ولو اخذها من الفقيه الميت فعلى هذا
جانب الطامة الكبرى والداهية العظمى في بطلان عبادات عامة الخلق ولزم عليهم ان يكونوا في
تلك الكفار ومن طبقاتهم بل يلزم ان يكونوا كفارا لان المصر على ترك الصلوة جاءت الاخبار فيه
بالكفر كما رواه الصدوق في الفقيه عن الصادق ع حيث قيل له سميت تارك الصلوة كافرا ولم تسم
الزاني كافرا فقال ع ان الزاني انما يزني لاجل شهوة تدعوه الى الزنا واما تارك الصلوة فهو لا يتركها
من شهوة تدعوه اليها وانما يتركها استخفافا لها فاذا وقع الاستخفاف وقع الكفر قال وهذا الحديث
لا يمكن حمله على ما يتناولونه من الترك استحلالا لعدم الفرق في الاستحلال بين فعل الزنا وترك الصلوة
فيلزم ان تكون عامة الخلق من الشيعة موسومين بسمة الكفر والضلال ولو صلوا ولكنهم اخلوا مثلا

بان الاتيان بالسورة هل هو على جهة الوجوب او الاستحباب مع اتيانهم بالسورة وكذا الوجه في التسليم
ونحوهما وقع فيه الخلاف فلا تقبل لهم شهادة فيضيق الحال على القاضي ولا يحكم عليهم بالطهارة فيلزم
الحرج على العالم وامامهم فيما عليهم في الدنيا والاخرة السادس انك لو تتبعت احوال الناس في هذه الاعصار
وفي اعصار النبي ص والائمة ع لوجدتها متوافقة في شان العوام والعلماء في المعرفة والجهل لا الذي
ومن هؤلاء الفقيه الذي يقطع على عبادته بالصحة في هذه العصور لو اوقعها بين يدي الصادق ع
لعابها كما يعيب هؤلاء على عبادة العامي والذي يرشد الى ان حماد بن عيسى من اعظم رواة الامامين
الصادق والكاظم ع وممن شهد له بالثقة واجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه ومع هذا فقد
روي عنه في الصحيح انه قال قال لي ابو عبد الله ع يوما يا حماد تحسن ان تصلي قال فقلت يا سيدي
انا احفظ كتاب حريز في الصلوة فقال لا عليك يا حماد قم فصل قال فقمت بين يديه متوجها الى القبلة
فاستفتحت الصلوة فركعت وسجدت فقال يا حماد لا تحسن ان تصلي ما اقبح بالرجل منكم ان ياتي عليه
ستون سنة او سبعون فلا يقيم صلوة واحدة بحدودها تامة قال حماد فاصابني في نفسي الذل فقلت
جعلت فداك فعلمني الصلوة فقام ابو عبد الله ع مستقبل القبلة
الحديث قال وقوله ع ما اقبح بالرجل منكم ولا يقيم صلوة واحدة بحدودها تامة مشعر بان نقصان صلوة حماد انما كانت
من جهة الاخلال ببعض الواجبات الشرعية ومع هذا لم يحكم ع ببطلان ما مضى ولا اوجب عليه الاعادة تلك
الصلوة الباطلة بحسب تصاداتها عندكم فيدل على ان الجاهل معذور فاذا قبل العذر من مثل حماد مع ما له
لزم وكيف لا يقبل العذر من عوام الناس ومن هو في اقاصي البلدان والصحارى السابع ان قدماء
الاصحاب كالشيخ واضرابه وكثير من المتاخرين وعامة المحدثين ذهبوا الى ان قصد القربة كاف في
العبادات من غير حاجة الى التعرض لوجه من الوجوب والندب فالحكم اذا اتوا بالعبادات على هذا
الوجه مطابقا للقانون الشرعي فما الذي يوجب عليهم بطلان العبادات الا ان يقولوا ان كون
قصد القربة كافيا في صحة العبادات من اقوال الموتى فلا اعتماد عليها فيقال لكم ان ما نقلتموه من
اقوالهم دفتا فيهم في عدم جواز تقليد الموتى هو من فتاوى الموتى ايضا فلا اعتبار بها ايضا والجواب
اما عن الاول فنقول ان تركنا صلوة الجاهل التي لا يعرف احكامها فضلا عن النهي عنها ما مضى الجاهل
باحكامها فان كان المراد عدم اخذها من المجتهد الحي فهذا عين النزاع ونحن نقول ان من تعلم

الصلوة

الصلوة من ابويه ونحوهما وكان على القانون الشرعي بان ياتي بالواجبات والمختلف في وجوبه على نحو
القربة يكون عبادته صحيحة مجزية فان لم ياخذها من الفقيه الحي ولا من الميت وان كان المراد من جهله بها
عدم الاتيان بها فهذا يرجع الى التفصيل المذكور وهو ان الجهل بالاعداد وما اتفق عليه الجميع من ركوعها
وسجودها ونحوهما مما لا يعذر صاحبه واما الجاهل بباقي كيفياتها وما اختلفت فيه منها فلعل الجاهل
فيه معذور ان كان ممن يقبل العذر في حقه التاسع ان جماعة من الشيوخ والنساء وسكان القرى عوهام
الصحارى ومن في طبقتهم من المكلفين لو كانوا لا يعذرون في اخذ الاحكام من المجتهد لزم منه التكليف بما
لا يطاق كما لا يخفى على منصف وحجة الله على خلقه انما كانوا يؤاخذون الجهال بما يعقلون روي ان مولينا
امير المؤمنين ع رأى رجلا يصلي مستعجلا بها فقال له ما هذه الصلوة فقال هي صلوة تلك عند الله الصلوة
التي يخفى الحرم ايها الحسن هذه الصلوة ام الاوسط فقال يا امير المؤمنين الاولى هي الحسن لانك
صليتها من خوف الله تعالى وهذه من خوف خوفك ع ومضى عنه العالمي وورد في الاخبار الصحيحة ان الله
درجات رفع بعضها فوق درجات من الناس بتفاضلون فيه على قدر اعمالهم وورد فيها انه لا ينبغي لصاحب
الدرجة العالية ان يزري من في الدرجة الهابطة لا يؤنبه عليها بل يلحق بيده ويرفعه اليه بالرفق
والتفاوت بالاعمال الذي تتفاوت به الدرجات شامل للواجبات والمندوبات بل هو في الاول اظهر كما ورد في
الروايات ان العبد اذا اتى بالفرائض لم يسئله الله عن النوافل فلم يكن الجاهل عند الله الجهل
على درجة من درجات الايمان ولو ظهر صاحب العالم عجل الله ظهوره لرايت ما في ايدي العلماء من
الفتاوى التي عملوا فيها مدة عصورهم على اختلاف ادائهم فيها انما كان يصفى منها الا القليل
حكم الله سبحانه دا تصدوا لما كانضوا عليه وليس لهم عند الا انهم عملوا بالظنون والاستنباطات
وقواعد الاجتهاد وهذا يكون حق العوام حيث انهم عملوا بظنونهم واعتقادهم ان مبادئهم كانت
على جادة الصواب الحادي عشر ان الله تعالى ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فان من
مثل دل العلم يخرج من المجتهد الى الخلق والمخرج منه لكنه لم يصل بعد الى المكلف فان الاحكام
انما اطلع عليها المكلفون وبلغتهم على مدا العصور والدهور بدل على ذلك ما نرى من اعاظم العلماء
يرد بعضهم قول بعض آخر لعدم الاطلاع على مدرك الحكم ودليله مع وجود الدليل وعدم اطلاع البعض
عليه فالجاهل انما بلغه الحكم من الفقيه او المحدث وجب عليه العمل بمفهومه وان قلتم انه يجب عليه

التخصص من مداركه الاحكام فهنا وجوب الاجتهاد عينا الذي قال به الحلبيون وان قلتم يجب عليه
الرجوع الى المجتهد بالتقليد قلنا مع تقصيره وجوبه فانما يجب عليه السؤال عما اطلع عليه جملة او فرضه
بوجه ما حتى يكون مورد السؤال اما الجاهل بالحكم حكما فكيف يتصور منه السؤال عنه فان اجبتم
على الفقيه تنبيهه على ما لا يعرفه فرضيا بالوفاق فكلكم لا تثبتون الوجوب والفحص الا على الجاهل في
الجواب اما عن الاول فالفرق بين الشيعة [illegible] عن الظهور مؤيدا باستمرار الطرائق المليين
فضلا عن المسلمين على التكليف حتى مشاهدة التقصير وجوب الحلم على كل احد كما سمعت حكاية
في اللسان من وضع ما لا يعلم فالمراد من موضوعات الاحكام كالحرام تفطن حلالا والنجس تحسبه طاهرا
فهم الاصحاب حقيقيا وظنيا لجميعها مع ان فهمهم من اعظم المؤيدات لا بتنائهم على القرائن
كشف من قياسها ومنه يظهر الجواب عن الثاني اذ يتقطى مصداق تلك الاخبار لابيت شعري كيف
يجوز اسقاط اكثر التكاليف عن اكثر الناس لم يكونوا مصداقا للعقول عم وضع عن امتي ما لا يعلمون
حتى يكون اشد الناس جهلا ابرأهم ذمة فلعلها انما استثني القسمين الاولين هل يخرجهما عن العقد الا
بالاجماع وفيه ما جمعنا في الثالث ايضا وتشكيك بعض المتاخرين يعلم قبح ضمره لقبح فتشكيك من كثير
بعض الحشويين في الثاني وكانه مبني ببعض ما يقال للغرائب سلمنا ان المراد ما هو اعم على الاطلاق ولكن
ليس المراد تعطيل العالم من الا يوجب الحكم بخصوصه وان كان يعلم انه في ايدي حملة الدين تكاليف جرى
كثيرة وقنع بما عنده اما لاقتنائه باسلافه او بامثاله او لانه يستحي من السؤال او يستعظم في نفسه
او لكثرة مشاغله او لعدم مبالاته او نحو ذلك وهو في ذلك كله معترف بالتقصير حيث لم يسلك سبيلهم
ولم يقتد بهم حسب ما عليه السواد الاعظم كلا ليس هذا بجاهل بل هو عالم على سبيل الاجمال انما الجاهل
في العالم الذي لا يعلم تفصيلا ولا اجمالا كالمستضعفين من البله والبلداء المغفلين الذين لا يدرون
ان هنالك غيرا في ايديهم كي يطلبونه وكمن نشأ في بلاد الشرك وقضاء فاضل بالاهل الاسلام وفي
مقابله يعتد او ضعف جبل ناء ثم لم يسمع الا مقالة من سلفه وربما اتفق في تلك من البعض
المخدرات ولمن كون في البلدان وحتى تقول في امثال هؤلاء انهم ممن تقام لهم الحجة يوم القيمة اذا
لم يكونوا لهم مع انتفاء القدرة على المراجعة في تطلب ما يوجب العقل التنقيب عنه او يكون
في الطلب فلا تكليف الا بعد البيان وكيف كان فتلك لا يستلزم عند اهل الاسواق ونحوها

على التقليد

٤٩٥

على التعيين والقطعيات كان الجهل بخصوص الحكم كما في الغير من الكفار وسائر الفرق الضالة الحق بالعذر
وذلك مقالة ابي حنيفة وقد اطبق الامامية وكثير من المخالفين على خلافه واما الثالث فاقصى ما على
العلماء انه لا يمنعوا العلم اذا سئلوا الجابروا وليس عليهم ان يتطلبوا الناس في مساكنهم ومجامعهم ومواقع
ونواديهم انما التطلب على العوام اترى ان الله تعالى لم يوجب على الجهال حتى يقصدهم المعلمون هل هذا الا
منقطع وصنيع امير المؤمنين عم وعيسى بن مريم عم ونحوهما من الانبياء والاوصياء ومن جمعهم وحدهم
جار على عادتهم في تحري اقصى مراتب الفضل واقصى ما هنا لك ان يوجب على كل تطلب صاحبه ومعلوم ان
ترك احدهما التطلب لمانع او غيره لا يستلزم سقوط الوجوب عن الاخر كما هو واضح ثم ان الذاهب الى ان
الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص انما هو البعض كالشهيد الثاني فكيف صح له ان يوجب المعاد
على الجميع واما الرابع فمن تحقق انه ليس عليه الا ما في يديه اما ان يكون مستضعفا من البله والمغفلين و
قد قصر عقله عن ادراك ما فوق ذلك وقد عرفت حكمه واما ان يكون من غيرهم كما هو الغالب في الناس
وهذا اما كان ليجهل انه لديه حمله وان هنالك من هو اعرف منه وحج فيجب عليه تطلبهم والرجوع اليهم كما لو
قبض دراهم وعلم ان هنالك من هو اعرف منه بها او انه يقنع بما فيه من نفسه او يبذل جهده في الطلب فلا
عذر الا ان يكون في خلال الطلب او في بلاد الشرك او اطراف بلاد الاسلام ونحو ذلك كما ذكرنا وربما ترى كثيرا من اهل
هذا القسم انهم قاطعون بانه ليس هنالك الا ما في ايديهم اما لحسن اعتقاد الناس فيهم او لشدة انهماكهم
فيما يشغلهم عن الالتفات الى غيره والنظر فيه لكنهم عند التحقيق ليسوا كذلك بل هم يقطعون بادنى التفات
بثبوت من هو اعرف منهم ويعد هذا كله فالباقي الجهال حتى حكمه بعد الجميع واما الخامس فالمقصر في
صلوته باحد الوجهين وان قلنا ببطلان صلوته ليس كالتارك من راس الانه وجوب القضاء والاثم في
الجملة سلمنا مساواته له في الاثم ولكن لا يلزم من اشتراكهما في امر تساويهما في جميع الاحكام كيف ومناط
الكفر انما هو الترك وابن هو من التقصير على ان التارك انما يكفر اذا استحل لان انكار وجوب الواجب
الضروري انما يستحسن انكار الشريعة الا شبهة فيحمل انكار الضروري في الشرع والاستخفاف به كاشفا
عن انكارها او الاستخفاف بها وهو الكفر ثم جعل ترك بعض الضروريات كاشفا عن انكاره والاستخفاف
به من حيث انه لا داعي الى تركه غالبا سوى ذلك كما ان استباحة الزنا وانكار حرمته كذلك قلنا كذلك
هو وسائر ضروريات الدين من الواجبات والمحرمات فيقع الكفر بمجرد الانكار لكن لم يجعل الفعل في كل ما

حرمته ضرورية دليلا على الانكار ليحكم بالكفر بمجرد الفعل لظهور داع سوى الانكار كالشهوة في الزنا
ونحوه والحاجة في السرقة ونحوها والترك في كل ما وجوبه ضروري كالصوم والحج والجهاد لظهور الداعي
وهو حب الراحة والسلامة فلا يكون الترك كاشفا عن الانكار والاستخفاف وانما جعل الترك دليلا فيما
لا داعي له في الغالب سوى الانكار والاستخفاف كالصلوة وربما منع كون الداعي الى تركها في الغالب هو ذلك
فانا نجد الغالب في الاعراب والاكراد ونحوهم ممن كانهم كالسواد الذي بين البصرة والكوفة هو الترك عادة
تركهم ليس للانكار وجوبها والاستخفاف فيها بل وجدنا ابائهم على ذلك فاخذ وامثالهم حتى صار الترك
لهم لا تكرنيها وحتى لا يرون بين التدين بهذا الدين واعتقاد حقيقته وبين الاستمرار على الترك
نوع منافاة نعم لا يبعد ان يكون تركها والاثم لذلك لكن الكلمة مطلقة اللهم الا ان تكون الاشارة نحو
السائل قلت اي امر سلم وخير ثبوتي جاء في ذلك وكاد يبين ان الترك في الصدر الاول انما يكون غالبا
عن انكار واستخفاف وكيف كان فلا بد من تخصيص هذا الخبر بمن لا يشيع الترك منهم في الغالب الا
انكارا والاستخفاف كاهل الحرمين ونحوهما من المدن المشحونة بالعلماء والدعاة والمجاهدين في اظهار
شعائر الدين وحمله على الاستدلال بابائه قوله جاء والاستخفاف واما السادس فمحصله ان عدم قبول عند
الجاهل كما يبطل عبادة اكثر العوام كذلك تبطل عبادة اكثر العلماء فان اكثرها لا يكاد يطابق الواقع ولو
عرضت على الامام لا ينتقدها كما وقع لحماد فكيف تطيب النفس بالتزام ما يفسد امر العوام والعلماء
وانت خبير بانه ليس على العلماء الا ما بلغ البيد وسعهم طابق الواقع ام خالف فهذا جهل بعيد كي
يتابعوا الى العذر وهم العلماء واما اعابته عم على حماد فلعله لم يكن لتفريطه واحيا دار تكاب محرم
يظن بمثل حماد ذلك وهو الثقة الصدوق المتحرز فيما اجمعت له العصابة واقروا له بالفقه والحديث
انه لم يحرم او لم يقرأ او لم يركع او لم يسجد او نقرها نقر الغراب او لم يستقر او التفت يمينا وشمالا
او فعل نحو ذلك كلا وانما اعاب عليه ترك مراعاة بعض الوظايف من هيئته وقوفا او ركوعا او سجودا
برفع يديا ونحو ذلك وعلى هذا المراد عم ان يعلمه بربيان طريق الا العمل من حيث ان تلك الهيئات
انما تظهر بالمشاهدة وكان الظن في مثل حماد ان لا يخرم منها شيئا فمما استقبح منه ذلك سلمنا
ولكنه انما لم يأمره بالاعادة لانه كان من العلماء وفرضه الاخذ بما عقله من مجموع الاخبار كما هذا كان
قليل الرواية عن ابي عبد الله عم حتى انه فيما روى الكشي والنجاشي وغيرهما انه لم يروه عنه الا عشرين

حديثا

٤٩٧

حديثا سمع منه سبعين وكان متقن الحديث مدخل الشك على نفسه فلم يبق له الا عشرون والتحقيق انه مع
منه المقلد ولهذا قال له احفظ كتاب حريز في الصلوة والظاهر ان كتاب حريز هذا كان كتاب احكام لكنه يبوّق
مع الحكم دليله وهو الذي يقول محمد بن عيسى ان يونس روى عنه فقها كثيرا وذلك لان حمادا انما عظمت مكانته
وصدق في العلماء بعد ابي عبد الله عم فانه عاش بعده ما يزيد على ستين مدة امامة ابي الحسن وامامة الرضا
وادرك ابا جعفر ومات في ايامه وبالجملة توفي ابو عبد الله عم سنة ثمان واربعين ومائة ومات حماد سنة
تسع ومائتين وهو غريق الجحفة الذي دعا ابو الحسن عم بخمسين حجة فلما اكملها وخرج للتي بعدها مضى
غريقا ومن هنا تعرف ان قوله لحماد ما اقبح بالرجل منكم ياتي عليه ستون سنة او سبعون لم يرد التعريض به
وانه قد اتى عليه ذلك وهو الحسن كما هو الظاهر لان الكل حكى عنه انما هو عاش نيفا وتسعين ولو كان كذلك
كان عمره ما بين عشرين او ثلثين وانما يريد والله اعلم يقبح بالرجل منكم معاشر شيعتنا وانتم تاخذون عنا
وترجعون الينا ان يتقدم عمره وهو لا يحسن صلوة واحدة كاملة بحدودها وخص هذين العقدين بالذكر
لان بينهما مختلس الارواح في الغالب ومعلوم انه ليس على المقلد لمن يجوز تقليده والاخذ عنه عادة
انما العادة على من يرجع الى مثله او يستقل وهو ماض ولا يتهيا من ذلك واما السابع فانا لم نبطل عبادة
العوام لعدم تعقل التقرب بها اليها على الوجه الذي يصح التقرب من جهته على ان اقصى ما رخص
الشيخ والجماعة في عدم استحضار الوجه عند النية لم يبعد لاجل المقام على عدم الفرق بين الواجبات
والمندوبات والكلام انما هو في هذا لا في النية ثم ليقضي العجب من معارضته بان عدم جواز تقليد الموتى
من فتاوى الموتى اترى انا استدللنا على المنع بفتاوى الموتى انما احتججنا بما عرفت وكانه يشير الى
الاجماع المحكي هنالك وليس المتعلق به تقليدا لهم واين هذا من ذاك واما الثامن فانما اراد ابا النهي مما
جاء عنهم في العمل الصادر عن غير علم من المقام مؤيدا باتفاق كلمة اهل الاسلام واي علم يتمنى بشريعة الى
الله تعالى وبقيت فيها على توقيف النبي صلى الله عليه وآله ومن يقوم ثم يبيح لكل واحد من جملة السواد ان يستقل في
عبادته ويتبع مثله ثم يزعم انه يثاب على ذلك اصاب الواقع ام اخطا الا ان يكون الخطاء في الفروعيات
فيؤخذ به امام اي عالم من علماء فرق الاسلام يجيز للعامة ان يستقلوا في ديانتهم ولا يوجب عليهم
الرجوع الى العلماء حتى اصحاب الراي والقياس فانهم لا يبيحون استنباط الاحكام منها لكل احد بل للمجتهد
واما التاسع فاي خروج عن الطريقة في الرجوع الى من تنتهي عليه الخناصر ويوثق في الموارد والمصادر واماما

تنسب الى آل الله فقد اجلهم الله تعالى عن امثاله لم يزالوا آمرين بالمعروف ناهين عن المنكر واما ما
حكاه عن امير المؤمنين ع من فتوى اهل نفسه المقدسة حتى يرى ضاحكا عند معصية وهو الخشن في
ذات الله يرضى لرضا الله ويغضب لغضبه لا تاخذه لومة لائم ولعله لم ينكر على خلاف الصلوة الا العجلة
كما هو ظاهر الخبر سلمنا ولكن هذا وامثاله انما هو ممن يصعب عليهم الاستعلام ويكون تكليفهم بالرجوع الى
العالم تكليفا بما لا يطاق وامير المؤمنين ع بين اظهرهم يدعوهم الى الله ويعلمهم عليه السلام لجاب
وان تركها ابتداء لما يعتقد احراز التحليم والعمل الراد من بيان هذه الكلمة لو صدرت عن غيره من العارفين
لم يفض عنه فكانهم يتجاوزون عن الجهال في المقال كذلك فليكن في الفعال لا يمثل هنا يتعلق في
اثبات هذا المطلب العظيم ثم يقول لئن اقتضت صعوبة التعليم على النساء والصبيان والمشايخ
صحة عبادتهم انما طابقت الواقع اقتضت عدم التاثيم مع الفساد لتحقق الصعوبة انهم مع ان غرض
القوم تصحيح عبادة العوام ومعلوم ان التحقيق في اكثرهم انما هو المخالفة والتي يسهل على قبائل
الاعراب وجماهير الاكراد واهالي الكراد واهالي القرى ومن في اطراف البلاد الرجوع في كل حكم الى المجتهد
بل والصعوبة على عوام اليهود والنصارى واهل الشرك وسائر اهل الاديان الباطلة والمذاهب الفاسدة
اشد من المسلمين فليت شعري من اين كان المكلف بالرجوع الى الانبياء والاوصياء والعلماء والخلفاء والحكام
منهم وليس الناس سواء ومن الذي امر الله بالنفر والتفقه ومن الذي عنى العالم ع بقوله الناس
ثلثة عالم ومتعلم وهمج ومن الذي حرم عليه الاخذ بالظنون افترى ان المكلف بذلك كله انما هو
طلبة العلم ونحوهم من العارفين واذ قد ثبت بالادلة القاطعة والبراهين الساطعة من الكتاب والسنة
واجماع الامة تعلق التكليف بكل واحد وجرى على الكل ما يجرى على البعض ولزم البدوي والقروي ما
يلزم الحضري ولحق النساء ما يلحق بالرجال ووجب على الجميع الرجوع في جميع الاحكام الى ارباب الشريعة
ونوابهم مشافهة او بواسطة العدل المامون كيف لا ولولا ذلك لانتفت غاية البعثة ونصب الائمة
ولبطلت الشرائع وعظم الفساد في الدين اذا كان تكليف العلماء في غير الضروريات بعد استفراغ الوسع في تحصيل العلم
انما هو بمنتهى الوسع فليت شعري باي شيء كلف هؤلاء بما في نفس الامر ولم تشرع لهم الاحكام بمبلغ
الظنون ولا اهلية لهم اليه والمكلفون قد ماشئت فانها مفسدة فلم يبق الا انهم مكلفون بالاخذ عن
العلماء وتلك التي ينبغي واما العاشر فلان كان الايمان عبارة عن التصديق والاقرار مع قطع النظر عن

باقي الاعمال

باقي الاعمال وان كان لبذل الجهد في الطاعة تاثير في قوة الايمان ورسوخه كما هو المعروف فلا كلام في
ان الجهل ببعض الاعمال وان افضى الى العصيان لا يخرج عن الايمان وان كان عبارة عن التصديق
والاقرار والعمل كما يحكى عن المعتزلة وجماعة من بعض القدماء فان كان من يدخل العمل ليس بجميع الاعمال
حتى يخرج عن الايمان باول معصية وان كانت صغيرة فان هذا لا يلتزم به احد حتى المعتزلة وانما هي
شعائر الاسلام كالصلوة والزكوة والصيام والحج ونحو ذلك في الجملة فالتارك لمجموع ذلك لم يكن من
المؤمنين ولا تنفعه الشهادة كان والحق في شيء قوله ولو ظهر صاحب الدار الى آخره فانه يريد بالجهل
بالاحكام ومخالفة الواقع بالاعمال شامل للعوام والعلماء فكما عذرت العلماء لخطئهم المطابقة تركا او عدلا
العلماء لانهم اخذوا بالظن من حيث هو ظن كي يعذر كل من اخذ بظنه كلا بل لقيام الدليل النقلي والعقلي
على ان اقصى تكليفهم الاخذ بما غلب عليه الظن بعد بذل الجهد والا لزم التكليف بما فوق الوسع فكان هذا
الظن ايلا لهم الى العلم واين هذا من تشكيك العوام في ضلالتهم انما يعذرون في مخالفة الواقع لو يتبعوا الدليل
ولم يخرجوا عن العلماء اتراه يرى ان الاصل جواز الاخذ بالظن لكل ظان من ذهب الى ذلك كالعامة قصره على
العلماء ولم يتجاوز به الى العوام ان هذا العجيب واما الحادي عشر فالكلام في تناول الخبر لهذا الامر من وكيف
العشر فالاحكام انما يتم بعد بذل الجهد في تعرفها للعلماء من مظانها فبذل العلماء في تعرف المدارك عن مظانها
مظان الاحكام لهم والعوام في تعرف العلماء المحرزين لشرائط الافتاء فانهم مصادر الاحكام عندهم وما خفي
لديهم والعامي المعرض عن العلماء خارج عنهما فلا يعذر بحال فاما من بذل جهده حتى عرف العالم واخذ
عنه عبادته مثلا بجميع اجزائها مسئلة كيفما سلى فعله ثم عرض له بعض المبطلات التي لا تخطر بباله كونه
مبطلا لا ليسئل عنه كالبكاء لما اصابه من مصائب الدنيا فنقول كيف تعلم هذه الصلوة اتراه لم يه الا الا
ولصحة فسئله وعلمه ثم لم يخطر الخاطر الذكر كي يعرف ان للصلوة شرائط ومبطلات فيسئل عنها كي
يعرفها كما سئل عن الصلوة فعلم جميع اجزائها كلا لا تعرف جميع الاجزاء الا بكثرة الممارسة ومتى خالطه
وعرف ان لها شرائط وموانع ثم لم يسئل عنها ليعرفها اجمع جاء التقصير فان فرض ان المسئول اخل ببعضها
لنسيان او غيره فلا كلام فانه ليس مثل هذا شيء وكان بمنزلة المجتهد يبذل جهده فلا يصيب المدرك
وان كان صادرا عن الشارع ومثل هذا سئل وعرف من شيء فاما من لم يعرف وجوب السؤال عن الشرائط
والموانع يسئل عن ولصحة ولم يسئل عنها اجمع ففاته بعضها فلا يعذر بعد ان يكون ذلك بجهد

واما السيئات فقد تال الوضعي من الاحكام كجعل الشيء سببا او مانعا او شرطا الظم عدم احتياجه الى
الاخذ من مجتهد او غيره على انها ما جعلها الشارع سببا وشرطا ومانعا بل يكفي في ترتبها فعلها مطابقا
للواقع واما الشرعي فلما كانت العبادة يعتبر فيها قصد التقرب الى الله تعالى فلا بد من العلم بكونها
مرضية عند المتقرب اليه وهذا العلم يحصل من طريق العقل في بعض الافعال القلبية التي لا يبحث
عنها الفقهاء ويعينها الشرع كالتحلي بالاخلاق والتخلي عن الصفات الرذيلة فيحتاج المكلف في
الخبر عن تعيين من الله عز وجل ان الفعل الفلاني بصفة كذا وكذا والترك الفلاني مما يتقرب
به الى الله تعالى والخبر اما ان يكون النبي ص او الامام ع او غيرهما بالنقل عنهما فاذا فعل او ترك
على النحو الواقع معتقدا ان الشارع امر ونهى فقد حصل للنفس كمالها بحسب القوة العلمية فلا يقع
فحصول الكمال كون المخبر ممن لا يجوز تقليده بل كونه كاذبا في نفسه كما اذا اخبر بعبادة ونسبها
الى الشارع كاذبا واتفق انه طابقت الواقع وعمل آخر بمقتضى خبره لا يقال لم ترتب العبادة هي
القرب من الله تعالى وهو يحصل بقصد التقرب فلو فرضنا ان احدا فعل فعلا غير مطابق
لما قرره الشارع مع اعتقاد مطابقته وقصد التقرب لزم حصول هذا الكمال فلم شرطتم ان
يكون مطابقا للواقع لانا نقول قصد التقرب مع اعتقاد المطابقة بعد بذل الجهد وان كان
موجبا للتقرب كما قلت لكنا نقول لكل فعل ليس مما يحصل به الكمال المطلوب للنفس او يحصل
يكون بخصوصية ما قرره الشارع من الهيئات مدخل في التكميل وان لم تبلغه عقولنا مثلا نقول
ان فعل الظهر خمس ركعات وثلاثا لا يحصل به الكمال وان قصد به التقرب ويحصل به لو فعل اربعا
امان كيفيه تركيب الاطباء للادوية بحيث لو زيد او نقص في الاجزاء لم يؤثر الاثر المطلوب فكذا
يكون معالا العبادات لحفظ صحة النفس وازالة مرضها ثم قال بعد الجملة الدليل على ان الشارع آمر
بالفعل او الترك بشرط ان يكونا ماخوذين منه او من الامام ع او المجتهد لا غير وان سئله المخبر
الى الامام ع وحصل لنا الاطمئنان من قوله غاية الامر ان يكون الاخذ على هذا النحو واجبا خارجا
عن العبادة باجزائها وشرائطها داخلة على النحو المقرر وفي الخبر المشهور اعني قوله ع من بلغه
ثواب من الله على عمل الخبر اشارة الى ما قلناه قلت الكلام في ان ترتب الآثار كالعلم بالاحكام الوضعية
لا يتوقف على العلم بكون الشارع هو المقرر لذلك فضلا عن الاخذ عن المجتهد ففي حق بعض

صيغ

صيغ العقود والايقاعات بقصد الايقاع وقع ما رتب عليها من بيع او نكاح او عتق او طلاق او نحو ذلك
سواء علم ان الشارع هو الذي قرر ذلك ام لم يعلم انما النزاع في الاحكام الشرعية والتقرب بما تعلق بها من
الاعمال وقد كفانا السيد شكر الله سعيه مؤنة الجواب بما اجاب به عما استشعره اذ كما جاز ان يكون لخصوصية
ما قرره الشارع من الهيئات مدخل في التكميل وان لم تبلغه عقولنا كذلك يجوز ان يكون لتناوله من نصبه
للدخول اليه من الباب التي فرضه مدخل في ذلك ايضا فان الطرق التي وضعنا ايجبها وكذا ان مثبتها على ذلك في
فيمن دعاكم الى الطاعة ان ما يلقنه سحت وان كان حقا واما الحسن المشهور فهو ما رواه في الكافي عن
علي بن ابراهيم عن ابيه عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال من سمع شيئا من الثواب فصنعه كان له
اجره وان لم يكن كما بلغه فليس فيه اشارة الى خصوص ما نحن فيه من الصحة بشرط المطابقة بل الى الصحة والقبول
وان كان مخالفا للواقع لكن كل من عمل بخصوصه بالمنقول ونحوه قوله ولكن روى الكليني الحديث وهذه الرواية
دالة على ان هذه الاصول لا يكفي فيها تقليد الناس فقال السيد الشريف هذا الخبر هو الذي يستدلون وربما
فهموا منه يعولون في عدم جواز التقليد في الاصول مع ان امعان النظر يفهم هذا الكلام الصادر عن منبع
النبوة والامامة يعطي جوازه ثم ابان عن ذلك بما حاصله على طوله انه ع سئل في هذا الخبر سلك التقية
وانه كنى بالكافر عن المخالف وعنى بالامام الاستدلال فانه ان قلد في نفي الامامة عن الخطاء في اصل الامامة
المنصوص في الدين والاسلام فكانه قيل له من امامك فقال من فلان مثلا فقيل له من اين علمت هذا فقال
سمعت الناس وقلت انه لم يصل اليه بحجة بل من الناس فكيف عليه ما ذكره بمعنى من الخبر
فليس فيه اشارة الى شيء منه خصوصا من جاء ان السؤال في القبر انما هو عن محض الايمان محضا ومحض
الكفر ومن بين الباقين فكيف ينقض بمثله الاستدلال ثم القائل ان الكافر لما لم يكن في الدنيا محققا
لما اجاب به فسئل وجعل به لم يكن له متعلق سوى قول الناس فلو كان له عليه دليل لاعتقده وفي
تعينه مما كان لعدم اعتقاده فكيف ينهض لرجوب الاستدلال على ما يجب اعتقاده والتحقيق ان
الاستدلال بسؤال المؤمن والكافر من كيفية العلم وطريقه سلك اليه في الطريق الذي امر بسلوكه
واتى البيت من ابوابها ام لا فلو لم يكن المطلوب هو العلم بالطريق المخصوص بل كان الواجب مجرد العلم
المطابق للواقع كما يزعم هؤلاء لاكتفى به ولم يسئل عن كيفية حصوله وقول المؤمن في الجواب هداني الله اليه
اعدل لي ما وصلني اليه ولما كان الاستدلال غير قصد نسبه اليه كسائر الطاعات وقوله تثبتني عليه اي علم غير ظني

فارجع عنه بل يثبتني عليه ان لم يخذلني فارجع عنه ولم يسئل الكافر عن الاصل الرابع لانه مقام آخر وبعد ذكره حجة
ثانية يسئل عن الاسلام اولا فلما اجاب سئل عن كيفية الاستعلام فاعتنق هناك ولو اجاب كان يكون
مسئلا عنها لما عدلوا به الا المقام الثاني وسئلوه عن الرابع ولم يفعل ذلك مع المؤمن لما علم من استيلائه على
كلا المقامين نسئل عنهما معا ثم اقول كان السيد ره يظهر ان لا متعلق لنا في هذا الباب الا هذا الخبر حتى
قال ما قال اوليس كل آية او رواية دلت على المنع من الاخذ بغير العلم والممتنع من الاخذ بالظن والمنع من
التقليد حجة لنا على المنع من التقليد في الاصول خصوصا وموردها اكثر ذلك الظاهرات في كان في الاصول
اولم يقرع سمعه قوله عز من قائل الا من شهد بالحق وهم يعلمون وقول العالم عم من شك او ظن فاقام على احدهما
فقد حبط عمله ان حجة الله هي الحجة الواضحة وقوله عم من دخل في الايمان بعلم ثبت فيه ونفعه ايمانه ومن
دخل فيه بغير علم خرج عنه كما دخل فيه وقوله عم من اخذ دينه من كتاب الله وسنة نبيه زالت الجبال
قبل ان يزول ومن اخذ دينه من افواه الرجال ردته الرجال وقوله عم من يعرف امر نا من القرآن لم يتنكب الفتن
وقوله عم اياك ان تنصب رجلا دون الحجة فتصدقه في كل ما قال وقوله عم ايا لك وخصلتين ففيهما هلك
من هلك اياك ان تفتي الناس بغير علم وان تدين بما لا تعلم وقوله عم من افتى الناس برايه فقد دان الله
بما لا يعلم ومن دان الله بما لا يعلم فقد ضاد الله حيث احل وحرم فيما لا يعلم مع الشاهد وقوله عم ومن دان
الله آه الى غير ذلك ينادي بذلك عليهم كما ينادي بالفلاح على من تركها يجب حمل على المنع من مطلق الظن
والتقليد للنصوص المقام كقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني عن الحق شيئا بخلاف قوله تعالى
ولكن ظننتم ان الله لا يعلم كثيرا مما تعملون وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارداكم فاصبحتم من الخاسرين
اولسنا متفقين على ذلك بل العامة ايضا على اختلاف مذاهبهم ولم يحل الخلاف الا عن الجاحظ والعنبري
والحشوية وقد ما هم الناس عن قوس واحدة لو جاز التقليد في الاصول لم تبق على احد الائمة حجة تمم
لله على اهل الضلال الحجة فانه لم يحل بينهم وبين الهداية الا الفطرة التي اسلافهم حتى انا شئت منهم
ناصرا قرانية الحجة اختلفنا ولو يتعسف هل افسد الشرايع ومحق الاديان وما هلك الناس الا التقليد
ليت شعري اذا اسلم اهل الكفر فاي فرقة من فرق المسلمين يقتدون وقد افترقت على السبعين و
كذلك اهل الشرك اذا ارادوا ان يهتدوا اهل ترى لهم قايدا الا النظام هل دعاهم الله جل شانه
فيما لا يحصى من الآيات الا اليه وهل عنفهم الا على من تركه عساهم يشترطون في التقليد العلم بحقية ما

يقلدون فيه ان شرطوا ذلك فقد اوجبوا طلب العلم وتلك التي تبتغي وان اطلقوا فتلك قاصمة الظهر
اللهم الا ان يكون اصل في الدين والمذهب حسبما تقدمت الاشارة اليه كرم الاجماع وما جاء في المنع من التقليد
يمنعنا ان نترك يقيم وكذا كل ما جاء في الظن وما يتراءى من حصول القطع بالتقليد في بعض الصور فليس من
القطع في شئ وانما هو سكون يحصل في النظرة الاولى الا ان ينظر اليه كما عليه اكثر العوام فان قنعوا منه
بالا قنا عي فالعرف ما التقليد المحض هو ان يقول له مثلا انه تعالى موجود قادر حكيم وان محمد بن عبد الله
رسول الله ص فيقبله ثم كذلك من غير ان يسئل الاخر دون نظر اصلا هل ترى مثل هذا يفيد علما الا ان كان
هذا يفيد علما ما لا يندرج مثله فيما جاء في الظن فقولهم لما ان الاصنام تقربنا الى الله زلفى وان اليهودية
لا دين بعدها وان الامامة الى اختيار الناس وان الناس مجبورون ويحذو ذلك من هذيان اهل الكفر
والضلال يفيده ولا يندرج فيما وردت عليه المقام ومن طريف ما وقع للسيد الشارح انه بعد ان حكم بجواز
التقليد في الاصول محتجا بان الاصل عدم وجوب الاستدلال ولا صار في قسم المقلد فيها الى سنة اقسام
وذلك ان تقليده اما ان يكون في مسئلة حقا او باطلا واياما كان فاما ان يكون جازما بها او ظانا او
تعيينا الباطل فاما ان تكون اقامته عليه من عناد ونصب بان ظهر له طريق علم الى الحق فلم يسلكه ام لا ثم
حكم بان من قلد في مسئلة وجزم بها كمن قلد في وجود الصانع وصفاته وعلمه وحكمته وغير ذلك مما
يعتبر في المعرفة وجزم بحسن ظنه في المقلد مؤمن محقا بان كمال النفس انما يكون بحصول العقايد ولا
مدخل لعلة الحصول هل هي المقدمات البرهانية او حسن المعلم عنده او حسن الظن باحد وغير ذلك فان
الظان فيها انما قربلسانه جرى عليه حكم المسلم خصوصا اذا كان مشغولا بالتحصيل ثم اتت قبله وآما في النفوس
نامول الى شهر ان المقلد في الباطل بقسميه كالمقلد في انكار الصانع او شئ مما يعتبر في الايمان من غير
عناد لهم انفاق ظهور الحق له يحكم عليه في الدنيا بالكفر ان اعتقد ما يوجبه كانكار النبي ص والا فبالاسلام
كانكار الامام وفي الاخرة يلحق بمن تقام عليه الحجة يوم القيمة وان المعاند بقسميه كافر وانت تعلم ان
الجزم انما يحصل بالنظر او باجتناب من يجوز عليه الكذب وخبر الواحد المحفوف بما يزيل العلم من الاول
والمتواتر من الثاني ومن لم يصح اعيان المقلد فاما الحظ هنا على انه قد بان ان للعادة دعوى تاثير الاتفاق
في المدح والذم ناتج عن قانون العقل فالقيد لا يتفق عليه العقلية وقد عرفت ما في دعوى حصول
الكمال بجودها لم اقف ما انما يحصل اذا جاء المطلوب من اختيار وآما الظان المقيم فليس عن من انما المؤمن

منكان قلبه مطمئنا بالايمان ولا يجد بدا ان يكون احد الطرفين ارجح في نفسه حتى يقطع عليه هو من اهل النار
ولا ترجي له النجاة على ما يظهر من قوله وامره الى الله واما من بات في الطلب فذاك من الناجين وما بعد
بذل الجهد من تكليف وكذلك من لم يبلغه الدعوى وحكم بما اتضح لذى العقل كوجود الصانع وحكمته وعلمه
واما تصريحه باحكام المسلمين على المرتد فلا يختص بالظان بل الشاك والمنافق ايضا كذلك في الظاهر في
الايمان واما المقلد في الباطل فمن اقيمت عليه الحجة في الدنيا فتركها لنظر وعتو وانما تقام الحجة في
الاخرة لمن لم تقم عليه في الدنيا قوله والحق ان الاولى ان الحق الاحوط آه اجمل في مقام التفصيل كما لم يزل يفعل
وذلك ان ما قامت عليه الادلة القاطعة من الاصول او استقامت عليه طريقة المسلمين في الدين او الامامة
في المذهب فلما يخلو اصل منهما بل ما يكاد يخلو فيه الا ما يجب العلم ولا يحتاج الى الوجوه بل يحرم عليه ما جاء
في الجبر والتفويض ونحوهما وربما رحضنا بل تاولنا ما جاء في ذلك من كتاب الله عز وجل على ان هذا
انما يجب للعالم بالاخبار دون العامي حاجة مقامه من الوجوب واما الفروع فالمجتهد لا يسوغ له الحكم حتى
يراعي الاخبار كيف وهي مداركه الا ان يكون ضروريا او مجمعا عليه اجماعا بينا فلا يحتاج لان الخبر ان وفق
قبل وان خالف رد ونزل واما المقلد فما العامي بعيد فرض اطلاعه على الاخبار وفهمه لها والعرض وان
ينتفع به وهو يحتاج ان يكون الخبر المعروض عليه ما لم يعثر على مخصص او مطلقا لم يعثر على مقيد او من
فرضا عند الاصحاب او مخالفا للاجماع او ان تناول الحكم منه مبني على قاعدة اصولية او ان له معارض ارجح
او نحو ذلك مما التنبيه عليه لكن هذا مبني على ما لا يتحقق في ان من يفهم الخطاب ان من يقلد ملحظ الاخبار ما لم
الى العرض والا فالاحوط العرض وكانه استغنى ههنا عن التفصيل بقوله معروضا اي ويعرضه او يعرض من نقله
قوله فان الظاهر من كلامهم ان الخطئ آه يشير بذلك الى ما رواه في الكافي عن ابي بصير قال قلت لابي
عبد الله عم ترد علينا اشياء لسنا نعرفها في كتاب الله ولا سنة فننظر فيها فقال لا اما انك ان اصبت لم
تؤجر وان اخطات كذبت على الله تعالى والظاهر انه يريد من الاحكام مما لا يجب اعتقاده ومثال ذلك
امتناع الحكم في مسائل الحلال والحرام بمجرد النظر عند الامامية من الفرد ريات فما كان من مثل ذلك
ما يجب اعتقاده لا تخلو اسنة الكتاب والسنة عما على ذلك فلا ريب ان الناظر ان اصاب منه لم يؤجر
ان اخطا فيه فقد كذب على الله قوله بل الاولى ان تكون مقدمات العارف بالنظر مبالغ قولهم تتبع
الاخبار آه قد يظهر من هذا ان كلامه السابق كان في بيان ما هو اولى والاحوط للمقلد في الاصول والفروع

وهذا في بيان ما هو الاولى العالم المستدل ثم لما كان مراعاة كلامهم عم مما لا بد للعالم منه في الفروع اقتصر
ههنا على الاصول ويريد بالمقدمات صغريات الادلة كبرياتها اي لا ينبغي الاستدلال في المعارف على كل
مقدمة كانت وان كانت مسلمة لدى المتكلمين او الحكماء حتى يعلم صدقها عند ارباب الشريعة فكم للحكماء
من قاعدة كفرية مبنية على انكار الشرايع بل انكار الصانع وان تستروا في كل عصر من مورثي اهل لها باجزاء بعض
اصول الشرايع بل انكا ضروريات الملل على السنتهم دون قلوبهم وكذلك لا ينبغي لهم ان يبحثوا الا عما بحثوا
عنه فلا يتصوروا في الكعبة ونحوها فانهم عم لم يبحثوا عنها بل نهوا عن الخوض فيها حتى تضافرت الاخبار
بالنهي عن الكلام انما انتهى اليه تعالى ثم لما كان الوارد من الاخبار في النهي عن الكلام ضربان مطلق ومقيد
ومعلوم ان المقيد حاكم على المطلق كان العمل من تلك الاخبار انما هو على المقيد وهو ادل على المنع من
الامرين المذكورين فكان تتبع ما جاء في الكلام دليلا عليهما مضافا الى ما روى العياشي في تفسيره والسيد
الرضي في نهج البلاغة عن جعفر بن محمد عن ابائه عن علي عم انه قال في حديث طويل فما دلك عليه القرآن من صفته
وتقدمك فيه الرسول ص من معرفته فائتم به واستضئ بنور هدايته وما كلفك الشيطان علمه مما ليس
عليك في الكتاب فرضه ولا في سنة الرسول وائمة الهدى اثره فكل علمه الى الله ولا تقدر عظمة الله على قدر عقلك
فتكون من الهالكين والتحقيق ان المعارف في الاستدلال على مراعاة قواعد الامامية فلا يبحث عنه المسلمون
ولا يبني الاستدلال على ما لا يعرفوه من قواعد اهل الالحاد وكانه يريد بكلامهم عم الذي يجب الرد اليه ما اشتهر
عنهم حتى كان من دينهم قوله يفهم من كثير من الروايات والخطب آه وذلك كقولهم عم كل مولود يولد على الفطرة
حتى يكون ابواه هما اللذان يهودانه وينصرانه وما رواه الصدوق في التوحيد عن الفضل عن ابي عبد الله
قال سئلته عن قول الله عز وجل فطرة الله التي فطر الناس عليها قال التوحيد ومثله عن هشام بن سالم عن
زرارة عن الحلبي عن عبد الله بن سنان قوله قال هو الاسلام وفي آخر التوحيد محمد رسول الله ص وعلي
امير المؤمنين عم وفي آخره باب التعريف عن الصادق عم قال في جواب مكاتبة عبد الرحيم القصير وكان قد سئل
سئل عن المعرفة والجحود وهل هما مخلوقان وان اهل العراق اختلفوا في ذلك فاعلم رحمك الله ان المعرفة من
صنع الله عز وجل في القلب مخلوقة والجحود صنع الله في القلب مخلوق وليس للعباد فيهما من صنع ولهم
فيهما الاختيار من الاكتساب فبشهوتهم للايمان اختاروا المعرفة فكانوا بذلك مؤمنين عارفين و
بشهوتهم الكفر اختاروا الجحود فكانوا بذلك جاحدين ضلالا وذلك بتوفيق الله تعالى لهم وخذلان من

خذلان الله فيها اختيار ولا اكتساب على قيم الله وانا بهم في التوحيد ايضا عنه ع ان ستة اشياء ليس للعباد
فيها صنع المعرفة والجهل والرضا والغضب والنوم واليقظة وفيه ايضا عنه ع انه قال ليس لله على خلقه ان
يعرفوا قبل ان يعرفهم وللخلق على الله ان يعرفهم ولله على الخلق اذا عرفهم ان يقبلوا وفيه ايضا عن محمد بن
حكيم انه قال قلت لابي عبد الله ع المعرفة من صنع من هي قال من صنع الله عز وجل ليس للعباد فيها صنع وفي
المحاسن عنه ع لم يكلف الله العباد المعرفة ولم يجعل لهم اليها سبيلا وفيه عن صفوان انه قال قلت لعبد صالح
هل في الناس استطاعة يتعاطون بها المعرفة قال لا انما هو تطول من الله تعالى قلت افلهم على المعرفة
ثواب قال فقال انما كانوا ليس فيهم ما يتعاطونه بمنزلة الركوع والسجود الذي امروا به ففعلوه قال لا انما هو
تطول من الله عليهم وتطول الثواب وفيه عن الحسن بن زياد قال سالت ابا عبد الله ع عن الايمان هل
للعباد فيه صنع قال لا ولا كرامة بل هو من الله وفضله وهذا من المهم كالاستثناء مما سنذكره على المحقق
الاردبيلي بما دل على المنع من التقليد في الاصول وذلك ان قوله هنالك ان هذه الاصول لا يكفي فيها تقليد
الناس وجوب الاستدلال في كل اصل اصل ثم لما لاحظ ما جاء ان الاصل التصديق بالله جل شانه
فطري ومعلوم ان الفطري فغني عن الاستدلال بل لا يجعل الاستدلال عليها استثناه وكيف كان فهو
بريان يبين ما يختاره في ذلك الصوح ثم حكاه عن النظام وغيره دفعا لما عساه يتوهم ان هذا داخل ما
به بعض الاخبار لكنه لم يذهب اليه احد فان الناس مجمعون على وجوب المعرفة بل على وجوب النظر التوقف
المعرفة الواجبة عليه وانما اختلفوا فيه من جهة اخرى فذهب الاشاعرة الى ان وجوبه سمعي وذهب
المعتزلة الى انه عقلي كما هو محقق في كتب الخاصة والعامة كالمواقف وغيره والحق ان الاجماع على ذلك
منعقد قال العلامة في نهج الصواب اعلم ان معرفة الله واجبة بالعقل فلا تحصل الا بالنظر اما انها
واجبة فبالاجماع واما وجوبها بالعقل فلان العقل يقضي لانها دافعة للضرر وجالبة للنفع فيكون واجبا
وهو عين الدعوى هذا نصه وحكاه غيره ايضا ولم يخالف في ذلك الا هؤلاء الاخباريين تعلقوا اتما
في ذلك من متشابهات الاخبار واعرضوا عن محكمات الكتاب والسنة المطابقة لما حكم به صريح العقل
ولم يبالوا بمخالفة الامة قال الفاضل الشريف نعمة الله في رسالته المسماة بمنبع الحيوة ومن هنا
عليهم ذهب المجتهدون والمتكلمون من علماء الاسلام الى ان اول الواجبات هو معرفة الله سبحانه لا
ابتناء الطاعة كلها عليها وذهب الاخباريون الى ان اول الواجبات هو الاقرار بالشهادتين كما

الرضاع

الرضاع اول الفرائض الاقرار بالله وبالنبي ص ومن حسن الله واما المعرفة فهي مخلوقة لله في قلوب عباده للاخبار
الواردة بان المعرفة من صنع الله في قلوب الخلائق وليس للعباد فيها اختيار ولا كسب بل هي مركوزة في
الجبلات والغرائز وانما عرف نفسه بالبلوغ الى حد التمييز فتقدم فيه وقول الخاتم ع كل مولود يولد على الفطرة
ثم قال ان الاخبار كالآيات مطابقة لما عليه المجتهدون ومن ذلك ما رواه ثقة الاسلام في الصحيح عن معاوية
بن وهب قال سالت ابا عبد الله ع عن افضل ما يتقرب به العباد الى ربهم واحبه اليه فقال ما اعلم شيئا
بعد المعرفة افضل من هذه الصلاة الحديث قال ولا شك ان التقرب انما يكون بالافعال الاختيارية
اما ما يفعل الله بالعبد ويوقعه في قلبه من النيات الصادقة والعقائد الحقة فهي مما ترجح القرب التقرب
قلت بل هي اولى الواجبات المقصودة بالذات والاولى هو هذا الخبر فحسب بل هنالك اخبار اخر كقوله امير
المؤمنين ع اول الدين معرفة الله بل كل ما جاء في القرآن المجيد من الامر بالتفكر والتدبر والنظر في ملكوت
السموات والارض ونحو ذلك والمدح على فعله والتعنيف على تركه دال على ذلك فان من ذلك كله انما
هو معرفة الله وذلك كقوله عز وجل قل انظروا ماذا في السموات والارض وما تغني الآيات و
النذر عن قوم لا يؤمنون وقوله انظروا الى ثمره اذا اثمر وينعه وقوله فلينظر الانسان الى طعامه انا
صببنا الماء صبا ثم شققنا الارض شقا فانبتنا فيها حبا وعنبا وقضبا الآيات وقوله اولم ينظروا
في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء الآية اولم ينظروا الى الطير فوقهم صافات ويقبضن
ما يمسكهن الا الرحمن الآية قل من يرزقكم من السماء والارض امن يملك السمع والابصار ومن يخرج
الحي من الميت ويخرج الميت من الحي افلا تتفكرون افلا تتدبرون ان في ذلك لعبرة ان في ذلك
لآية لقوم يتفكرون لقوم يتدبرون لمن اراد ان يذكر ان في ذلك لذكرى انها تذكرة الى غير ذلك
وقال الذين يتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وصاحب الفوائد لعله
ان ذكر في اول هذا الفصل في بيان اغلاط المعتزلة والاشاعرة ومن وافقهم ومن تبعهم من اصحابنا
ثم صرح بذلك بعد ان نقل من الاخبار ومما رواه الصدوق ايضا عن حمزة بن الطيار عن ابي عبد الله
قال قال لي اكتب فاملى علي ان الله تعالى يحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا
وانزل عليهم الكتاب فامر فيه ونهى الحديث وخبر ان الله تعالى لم يكلف العباد دون الوسع وعن
حماد بن عثمان قال قلت لابي عبد الله ع اصلحك الله هل جعل في الناس اداة ينالون بها المعرفة

قال لا على الله البيان لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يكلف الله نفسا الا ما آتاها قال وسالته عن
قول الله عز وجل وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون قال حتى يعرفهم ما يرضيه
وما يسخطه وعنه ع انه قال لا تخاصموا الناس لدينكم فان المخاصمة ممرضة للقلب ان الله تعالى قال لنبيه
انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء وقال افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين
ذروا الناس فان الناس اخذوا عن الناس وانكم اخذتم عن رسول الله ص اني سمعت ابي ع يقول
ان الله عز وجل اذا كتب على عبد ان يدخل في هذا الامر كان اسرع اليه من الطير الى وكره وعن كليب
بن خالد عنه ع قال قال الله تعالى اذا اراد بعبد خيرا نكت في قلبه نكتة من نور وفتح مسامع قلبه ووكل
به ملكا يسدده واذا اراد بعبد سوءا نكت في قلبه نكتة سوداء وسد مسامع قلبه ووكل به شيطانا
يضله ثم تلا هذه الآية فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا
حرجا كانما يصعد في السماء وعن ابن الطيار عنه ع قال ان الله عز وجل احتج على الناس بما آتاهم وما
عرفهم وعن حمزة بن الطيار عنه ع في قول الله عز وجل وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين
لهم ما يتقون قال حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه وقال فالهمها فجورها وتقواها قال بين ما تاتي
وما تترك وقال انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا قال عرفناه اما آخذا واما تاركا وفي قوله عز وجل
واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وهم يعرفون وعن حمزة بن محمد عنه ع قال سالته عن قول
الله عز وجل وهديناه النجدين قال نجد الخير والشر وعن عبد الاعلى بن اعين قال سالت ابا عبد الله
ع من لم يعرف شيئا هل عليه شيء قال لا وعن ابي الحسن زكريا ع قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع
عنهم ودلالة الاستدلال بهذا وما قبله ونحوهما انه لا تكليف الا بعد التعريف وفي عدة اخبار ان الحجة لا
تقوم لله تعالى الا بامام حتى يعرف وفي آخر عن احدهما ع ان الله لم يدع الارض بغير عالم ولولا
ذلك لم يعرف الحق من الباطل وعن زرارة عنه ع في قول الله واذ اخذ ربك من بني آدم من ذريتهم الآية
ذلك معاينة لله فانساهم المعاينة واثبت الاقرار في صدورهم ولولا ذلك ما عرف احد خالقه
ولا رازقه وهو قول الله عز وجل ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله وعن زرارة قال سالت ابا عبد
الله ع عن قول الله عز وجل فطرة الله التي فطر الناس عليها قال فطرهم جميعا على التوحيد ثم روى بعض اخبار
الطينة ثم روى خبرا عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله ص لا تضربوا اطفالكم على بكائهم فان

بكائهم

بكائهم اربعة اشهر شهادة ان لا اله الا الله واربعة الصلوة على النبي ص واربعة الدعاء لوالديه وفي المحاسن
عنه ع قال موسى بن عمران يا رب اي الاعمال افضل عندك قال حب الاطفال فاني فطرتهم على توحيدي
فان امتهم ادخلتهم برحمتي جنتي وفي الكافي عن ابن السري قال قلت لابي عبد الله ع اخبرني بدعائم
الاسلام التي لا يسع احدا التقصير عن معرفة شيء منها الذي من قصر عن معرفة شيء منها فسد دينه ولم
يقبل منه عمله ومن عرفها وعمل بها صلح له دينه وقبل عمله الى ان قال فقال شهادة ان لا اله الا الله
والايمان بان محمدا رسول الله ص والاقرار بما جاء به من عند الله وحق في الاموال الزكوة والولاية التي امر
الله تعالى بها ولاية آل محمد ص الخبر ثم روى ما جاء فيمن يكلف يوم القيمة فيؤجج لهم نار ويؤمرون
بدخولها على اختلافه ففي بعضها ان الاطفال ومن مات في الفترة ومن لا يعقل من شيخ واصم وابكم و
ابله وكذا المجنون وفي بعضها ان الاطفال يلحقون بآبائهم معهم وفي بعضها اطفال المؤمنين وهو
قوله تعالى والحقنا بهم ذريتهم وفي آخر ان المولود الذي هنا من لم يبلغ الحد وحيث الآباء ثم روى اخبارا
اخر لا دخل لها في الباب كقوله ع من عمل بما علم كفي ما لم يعلم وقوله ع في الجواب عمن سئل عن افعال العباد
وهل هي مخلوقة فكتب افعال العباد مقدرة في علم الله عز وجل قبل خلق العباد بالفي عام ونحو
ذلك ثم قال بعد ذلك كله يستفاد من هذه الاحاديث غلط المعتزلة والاشاعرة ومن وافق المعتزلة
من متاخري اصحابنا في مسئلة اول الواجبات قلت فيه هذه الاخبار سيما الاول فان ما حكيناه عنه
اخيرا اقرب الى التاويل بل ربما كان عليه ان المعرفة والجحود والاسلام والكفر والايمان والنصب
والولاية والبراءة جبلية لا يتعلق بها تكليف ولا يتوجه الى المكلف باعتبارها امر ولا نهي ولا
يستحق عليها مدحا ولا ذما ولا يعاقب على فرع ولا اصل وانه لا يعاقب الكفار على شيء اصلا اما الاصول
فلعدم التكليف لانتفاء القدرة واما الفروع فلتوقفها عليه واشتراطها به وذلك مما لم يلتزمه
مسلم بل ولا ملي ليت شعري الى من توجهت والى من يرجع الافعال فان اعتاد الا وبعض ما بناء على
الى ما هو اسوء منها ثم لم يقنع بذلك حتى يعيب على الاصحاب ويعدهم في الاذناب ترك محكمات الكتاب
وكل ما جاء في هذا الباب من آية او رواية ورآه ظهره وما تواتر من ان الشرك من اكبر الكبائر بل جميع ما
جاء في اثبات اللطف والرافة والرحمة ونفي الظلم والجبر من الآيات والروايات واكب على بعض اخبار
الآحاد من المتشابهات هل كتبنا الجبرية الا يلزم الظلم على الله تعالى عما يقول الظالمون

لازم ههنا كانه لم يسمع بما جاء عن امير المؤمنين عم في ذلك وما رواه العامة فضلا عن الخاصة حكى عنه
في العلل ان الحجاج كتب الى الحسن والى عمرو بن عبيد والى واصل بن عطا والى عامر الشعبي يسئلهم
عما وصل اليهم في القضاء والقدر فكتب اليه الحسن احسن ما انتهى الينا ما سمعت عن امير المؤمنين عم
انه قال اتظن ان الذي نهاك دهاك وكتب بن عمرو احسن ما سمعت فقال علي عم لو كان الخذ
في الاصل محتوما كان المعقد مظلوما وكتب اليه واصل احسن ما سمعت قول امير المؤمنين عم
ايدلك على الطريق ويأخذ عليك المضيق وكتب الشعبي احسن ما سمعت قول امير المؤمنين عم
كل ما استغفرت الله منه فهو منك وكل ما حمدت الله عليه فهو منه ولم يصنع الى فقال الحجاج قاتلهم الله
لقد اخذوها من عين صافية وقول ابي جعفر عم لبعض من سئله ما استطعت ان تلوم العبد عليه فهو فعله وما لم تستطع ان تلوم العبد عليه
فهو فعل الله وقول ابي الحسن موسى لابي حنيفة حين سئله وهو في المكتب عن المعصية ممن فقال
لا يخلو ان المعصية من العبد او من ربه او منهما جميعا فان كانت من الله تعالى فهو اعدل و
انصف من ان يظلم عبده الضعيف ويأخذه بما لم يفعل وان كانت منهما فهو شريكه والقوي
اولى بانصاف عبده الضعيف وان كانت من العبد وحده فعليه وقع الامر واليه توجه النهي وله
حق الثواب والعقاب ووجبت له الجنة والنار فقال ابو حنيفة ذرية بعضها من بعض والله
سميع عليم وقول ابي الحسن الرضا عم للفضل وقد سئله بين يدي المأمون وقال له يا ابا الحسن الخلق
مجبرون فقال عم الله اعدل ان يجبر ثم يعذب كما يا الله عز وجل وابليس يقول حاكيا عن الكفار
تارة ربنا غلبت علينا شقوتنا وربنا اطعنا سادتنا وكبراءنا فاضلونا السبيلا ربنا ارنا اللذين اضلانا
من الجن والانس وما اضلنا الا المجرمون ويحكي قول الشيطان ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم
فاخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم
وقال الشيطان موليهم ولم يكن في ضلالة الا ما ملك الكتاب الحبيب من نسبة الايمان الى المؤمنين
والكفر والشرك والجحود والضلال الى الكافرين فيه كفاية لمن القى السمع وبالجملة كلما جاء في
الجبر جاري في هذا وزيادة ابن اذن ما جاء في الطريقين من ان الله عز وجل مائة رحمة انزل منها
رحمة واحدة بين الجن والانس والبهائم والهوام فبها يتعاطفون وبها يتراحمون وبها تعطف
الوحوش على ولدها واخر تسعة وتسعين رحمة يرحم بها عباده يوم القيمة وروي ان امراة من

النبي

النبي وجدت صبيا في السبي فاخذته والصقته الى بطنها وارضعته فقال عم اترون ان المراة طارحة
ولدها في النار قلنا لا والله فقال الله ارحم بعباده من هذه المراة بولدها ثم ما بال اخبار الطينة
هي من المتشابهات المرموقة الجارية على قانون اهل الجبر خصوصا ما تضمن بقوله فقبض قبضة وقال
هؤلاء الى النار ولا ابالي وقبض قبضة اخرى هؤلاء الى الجنة ولا ابالي فحمل شنائع التعلق بين الاثنين فيهم
وقد ذكر هذه القطعة الغزالي في الاحيا في مواضع منها الخوف والرجاء وضرب لعدم رحمه الله تعالى
لعباده وقسوته عليهم وقلة مبالاته بهلاكهم ان السبع غافل عن الجناية سبقت منه بل السبعية
وبطشه وسطوته وهيبته ولانه يفعل ولا يبالي فان قتلك لم يرق قلبه ولم يتألم بقتلك وان
خلاك لم يخلك شفقة عليك وابقاء على روحك بل انت عنده اخس من ان يلتفت اليك حيا كنت
او ميتا بل اهلاك الف مثلك واهلاك نملة عنده على وتيرة واحدة اذ لا يقدح ذلك في عالم السبعية
وما هو موصوف به من قدرته وسطوته ولله المثل الاعلى واما اصحابنا فلهم فيها مسالك الاول ما حكاه
العلامة الحلي في مرآة العقول عن الاخباريين من الايمان بها على الاجمال والاعتراف بالجهل بحقيقة معناها
ورد علمها اليهم عم الثاني وعليه الاكثرون الحمل على التقية لموافقتها الاخبار العامة ومذاهب الجبرية
الثالث انها كناية عن علمه تعالى بما هم صائرون فانه تعالى لما خلقهم وكان عالما بما يصيرون
اليه فكانه خلقهم كل صنف منهم من طين على حدة الرابع انها كناية عن اختلاف استعداداتهم وقابلياتهم
وتباينهم خامس وهو انه لما كلف الله تعالى الارواح اولا في الذر واخذ ميثاقهم فاختاروا الخير او الشر
باختيارهم في ذلك الوقت تشرع اختلاف الطينة على المختار باختيارهم كما دل عليه بعض الاخبار و
كيف كان فالاصحاب مطبقون على عدم الاخذ بظاهرها وما تقتضيه من الجبر ونفي الاختيار ويرى
انما جاء في الطريقين قلت واخبار هذا الباب كاخبار الطينة ما بين ضعيف ومجهول ومرسل
الا ما شذ ولئن صحت جميع باجمعها فاكنا لنترك محكمات الكتاب والسنة على كثرتها ونعرض عن
البراهين القاطعة والادلة الساطعة لبعض متشابهات اخبار الاحاد مع ضعفها واختلافها و
اضطرابها مع امكان ردها الى المحكم وتأويلها بان المراد من خلق المعرفة وفطرهم عليها خلقهم مستعدين
لقبولها لما اودع فيها العقول مع كثرة الشواهد عليها والدعاة اليها فكان تعالى كمن سوى الطريق
واظهر الجادة ونصب عليها اعلاما ودل السالكين عليها ثم لم يقتنع بذلك كله حتى ارسل معهم من

يدلهم عليها ويدعوهم اليها فلا غرو ان سلكوها ان يقال انه هو الذي سلك بهم وهو تأويل ما
جاء في الجبر بالكثير منها صريح في ان المراد تعريف ما يسخط وما يرضى ولا ريب انه لا تكليف الا
بعد البيان وما جاء في بعضها من انه ليس للعبد فيها صنع فالمراد في تعريفه والتوقيف له وتهيئة
الاسباب اليه حتى سعى ونظر فراى وابصر فخلق الجحود عبارة عن الخذلان وقوله عم في مكاتبة
عبد الرحيم بعد قوله وليس للعباد فيها صنع ولهم فيها الاختيار ومن الاكتساب فحثوهم للايمان
اختاروا المعرفة وشهوتهم للكفر اختاروا الجحود الخبر صريح فيما نقول وخير النكتة البيضاء والسوداء
من اخبار الجبر ايضا اول في نفي الاستطاعة بان المراد المعرفة الكاملة وصاحب التنبيع بعد ان ذكر اختلاف
الاخبار في ذلك حكى عن العالم الرباني ميثم البحراني في الجمع ان لمعرفة الله جل شانه مراتب الاولى وهي ادناها
ان يعرف العبد ان للعالم صانعا الثانية ان يصدق بوجوده الثالثة ان يترقى الى توحيده وتنزيهه عن
الشركاء الرابعة مرتبة الاخلاص الخامسة نفي الصفات التي تعتبرها الاذهان له وهي غاية العرفان قال وكل مرتبة
من المراتب الاربع مبدا لما بعدها والاولان مجبولتان في الفطرة الانسانية بل في الفطرة الحيوانية ولذا لم يبعث
الانبياء اليها لانها لو توقفتا على الدعوة لزم الدور لان صدقهم مبني على ان ههنا صانعا للخلق ارسلهم وانما
دعوا الى الثالثة وما بعدها وحكي عن بعضهم في الجمع ان المراد بالمعرفة الموهبية مقدماتها الموصلة اليها التي
لا ينتهي عندها ثم انشد وفي كل شيء له اية تدل على انه واحد ثم ذكر ثالثا وهو ان يكون المراد وهو الفائض المفيض
للمعارف هو الرب تعالى وانما على العبد السعي ليستعد لها بالفكر والنظر كما دل عليه بعض الاخبار ثم اختار
الاول قلت كان المصنف انما اراد بقوله ان اصل التصديق مما فطر عليه جميع العقول خلاف ما ادعاه من قال
وما يحكينا الا الدهر والى الاعتراف بوجود الصانع تعالى مما لا ينكر وما حكاه ثانيا عن البعض كانه قد جاء
به ما ذكرنا وحديث لا فاشر وجبا السعي قال مثله اهل الكتب في الافعال ولا فرق الا ان هذا قلبي وذاك خارجي
هذا على القول بان العلم من مقولة الفعل واما على قول من قال انه من مقولة الانفعال ثم نقول اي فرق
بين المعارف وبين الاختيار والفعل للاعمال حتى كان ذاك ولو عن صنع الله دون الثاني مع ما جاء من قولهم
عرفت الله بفسخ العزائم فان التزم ذلك في هذا التجأ الى الجبر في الافعال ايضا واما نسبته هذه المقالة
الى النظام واصحابه كالجاحظ فالذي يقوله النظام هو ان المعارف اه

في التعادل والترجيح

اذا تعارض الدليلان فان افترق احدهما بما يتقوى به على الاخر فذلك الافتراق هو الترجيح في اصطلاحهم

ان تساويا

في التعادل والتراجيح اعلم ان التعارض في الواقع في الادلة الشرعية يكون بحسب الاحتمالات العقلية
منحصرا في اقسام الاول بين الاثنين من الكتاب فان كان في احدها اطلاق
او عموم بحيث يمكن تقييدها او تخصيصها
او نحو ذلك فالمشهور لزوم
ذلك والا فالتخيير
منه

ان تساويا فهو التعادل ومن الناس من فسر الترجيح بتقديم احدهما في العمل كاهل المناقض عن فاد
ربما اطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وعلى تطلب المرجح كما تقول اذا تعارض الدليلان وجب الترجيح
والاصطلاح على الاول تسمية للسبب باسم المسبب تعارض القطعيين بالتنافي غير معقول اما في الاول
العقليين فلاستلزام الدليل تحقق المدلول فلو تحقق دليلان على نقيضين لزم اجتماعهما وانه محال واما
في النقليين فلاستلزام تحققهما احد امرين اما اجتماع النقيضين او كذب الشارع وكلاهما محال اللهم الا
ان يكون احدهما ناسخا للاخر وكذا لا يعقل بين القطعي والظني في العقليات اذ لا ظن مع القطع
بالخلاف وكذا في النقليات اذا اريد بالظن ما ظن وقوعه في نفس الامر كما هو الظاهر وما يترائى في
بعض المواطن فللاشتباه فيبدل على ان احدهما شبهة فلا يقع بين المتواترين معنى ولا بين الاجماعين
القطعيين ولا بين المركب منهما وما يقع بين آي الكتاب والمتواترات اللفظية ففي الدلالة الظنية
والكلام في وقوعه بين الظنيين وهما المعبر عنهما في كلامهم بالامارتين وانما الكلام في تعادلهما في نفس
الامر فحق ذا اتفاق قطع النظر عن نظر المجتهد فاصحابنا واكثر اهل الخلاف على الجواز والكرخي وابن حنبل
على المنع في الشرعيات محتجين بانه لو جاز في الشرع نصب امارتين متعادلتين فاما ان يعمل بهما فيجمع بين
النقيضين او باحدهما فيرجح احدهما المتساويين او لا يعمل بشيء فيكون نصبهما عبثا والجواب باختيار
الثاني ولا يلزم الترجيح بلا مرجح كما في سائر افراد الواجب المخير فانا لا نقتصر على واحد منها حتى يترجح
لدينا الامر دينيا او دنيويا الا ترى الى اختلاف الناس في خصال الكفارة هنا ينتم العتق وهناك العقل
الاطعام واخرينا الصيام تبعا لاختلاف المتعارضين واما عند المجتهد فلا خلاف في تعادل الامارتين
هذا الذي ذكرناه وقسمناه وحكينا الخلاف في احد قسميه هو الذي عن الامام الرازي والعلامة وغيرهما
بتعادل الامارتين في فعل واحد مع تنافي الحكمين ومثلوهما بما اذا دلت احداهما على قبح فعل والاخرى على جوازه
او اباحته مع اتحاد الوقت والمكلف وذلك كما اذا جاء في خبر ان هذا امر به وفي اخر نهى عنه واما ما ذكرنا
من تعادل الامارتين في حكم واحد مع تنافي الفعلين ومثلوه بما اذا دلت احداهما على ان هذه الجهة هي
القبلة والاخرى على ان تلك هي القبلة ويفرض ذلك للمكلف بالصلوة عند ضيق الوقت من حيث ان الحكم وهو
وجوب استقبال القبلة في الصلوة واحد والفعلان اعني التوجه الى هذه الجهة والتوجه الى تلك في الوقت
الواحد متنافيان فليس من تعارض الدليلين في الحكم الشرعي بل في موضوع الحكم اعني متعلقه فالمفروض ان الحكم

واحد بخلاف الاول فان تعارضهما كان في نفس الحكم ثم اقتصرنا عليه وعلى التنبيه على الخلاف الواقع في احد
قسميه على ان هذا النزاع لا طائل تحته اذ المدار على ما يثبت عند المجتهد من تعادل او ترجيح وذلك مما
لا نزاع فيه كما عرفت ثم اعلم انه قد اتفقت كلمة العلماء من الفريقين على وجوب الترجيح بين الدليلين المتعارضين
وانه لا يجوز العمل قبل الترجيح اللهم الا ان يكون اخباريا يأخذ بما شاء ثم لا يبالي واتفقوا ايضا
على انه اذا ظهر المرجح وجب العمل بالراجح والحجة الاول اجماع المسلمين وتواتر الاخبار فانها وان اختلفت
في باب الترجيح لكنها متفقة في الامر به بل ربما ادعي تواترها في نوع منها وكثيرا ما يحتج بامتناع اعمالها
واعمالها للقطع ببطلان احدهما لقاعدة التحسين وقول امير المؤمنين ان في ايدي الناس حقا وباطلا
وناسخا ومنسوخا وصدقا وكذبا وببطلان التصويب وبقاء التكليف فوجب السعي في طلب الحق وانه اصيب
بظهور المرجح وما بعد بذل الجهد من تكليف فذاك فحينئذ التخيير عند انقطاع الحيلة واما الثاني
فقد حكى العلامة عليه الاجماع ايضا وحصيله لدى العزيز فانك لا تكاد تعثر على احد يجيز الاخذ بالمرجوح و
ترك الراجح وهو يرى المرجح عيانا اللهم الا ان يزعم انه غير مرجح وذلك مقام آخر والسيد الشارح قد خالف
في كلا المقامين فلم يوجب تطلب المرجح واجاز الاخذ بما شاء منهما من دون نظر وبعد ظهور المرجح لم يوجب
العمل بالراجح بل اجاز الاخذ بالمرجوح نعم جعل الاخذ بالراجح مستحبا يعني انه اولى وعليه نزل سائر الاوامر
الواردة في الامر بالترجيح وزعم ان دخول الامام ع في الاجماع المدعى في الباب غير معلوم ومن نظر الى
كثرة الاوامر الواردة في طلب الترجيح والاخذ بالراجح ولحظ سيرة الاصحاب وما عليه جرت عادتهم
في الاستفادة والانتقاد والترجيح من امام الظهور الى يومنا هذا لم يشك في ان ذلك بمرأى من الائمة ع
واي اجماع اكشف عن رضى المعصوم من هذا اذا عرفت هذا فاعلم ان التعارض اما ان يكون بالعموم والخصوص
كل من جانب او من الجانبين وبالتنافي على الاطلاق كان يكونا عامين او خاصين او مطلقين او مقيدين
فان كان بالعموم والخصوص من احد الجانبين فقد مر الكلام عليه في البحث الثالث من مباحث العموم وانه
مع اقترانهما يجمع بالتخصيص لتبادره من مجالس كل احد المخاطبين فلانا كما يتبادر من قولنا اكرم العلماء الا فلانا
وكذا ان تأخر الخاص وكان وروده قبل حضور وقت العمل بالعام بناء على جواز تأخير البيان عن وقت
الخطاب لكن اهل العرف يعقلون من الفصل والتأخير البداء كما تقول اضرب كل احد ثم ترسل ان لا تضرب
زيدا ومن منع من تأخير البيان مطلقا كان في عافية من هذا الاشكال لانه يلتزم في كل ما ظاهره التأخير ان

البيان

البيان قد وقع مع الخطاب وان لم ينقل وان ما ظن انه بيان تكرار وحكاية وتلك كما لو ورد بعده فلا
اشكال في النسخ لاستلزام التخصيص تأخير البيان عن وقت الحاجة وان تأخر العام فالشافعي وابو الحسين
وجماعة على التخصيص ايضا كالمتقدم وابو حنيفة ومعه الجبائي على النسخ وان جهل التاريخ فمن فرق
بين تقدم العام وتأخره كابي حنيفة تردد لقيام الاحتمال والباقون على التخصيص وان علم احدهما
وجهل الاخر غير ان عادة الفقهاء جرت على الجمع بالتخصيص من دون مراعاة التاريخ وكانهم بناء على المنع
من تأخير البيان مطلقا لكن الاكثرون على الجواز ما لم تبلغ الحاجة وكيف كان فالجمع بالتخصيص يحتاج
الى مراعاة شيء من المرجحات ومن ثم جاز تخصيص الكتاب باخبار الآحاد على المختار ما ثبت من غلبة الظن
بالتخصيص فانه مع لم يحصل بجميع ذلك كما اتفقت الاخبار بان ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت وان ثمن
الصيود ثم روي ان كلب الماشية والحائط كذلك فانه يبعد ان يكون المراد بالتحريم في ذلك كله ما عدا كلب
الماشية والزرع اذ لو اراد ذلك لاستثناه كما استثنى كلب الصيد وهنا بخلاف ما لو لم يستثنه والطلق المنع
في الكلب ثم جاء استثناء كلب الصيد وغيره من الكلاب لم يبعد ارادة ما يخرجه المستثنى بالمنع كما انه في
على ذي مسكة وكذا الكلام في التقييد وان كان بهما من الجانبين كما في قوله عز من قائل وان تجمعوا بين
الاختين مع قوله او ما ملكت ايمانكم وقوله او لات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن مع قوله او ما ملكت
ايمانكم بناء على عدم اختصاص الاولى بالمطلقات او المتوفى عنهن ازواجهن وقوله ع من نام عن صلوة او
نسيها فليصلها اذا ذكرها مع نهيه عن الصلوة في الاوقات المخصوصة وقوله من بدل دينه فاقتلوه مع نهيه
عن قتل النساء والصبيان وقوله ع خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير مع قوله اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء منطوقا ومفهوما كما في محل التعارض وهي مادة الاجتماع كالمتنافيين
ومن ثم قال امير المؤمنين ع في الاختين احلتهما آية وحرمتهما آية وانا انهى عنهما نفسي وولدي
قال ابو جعفر ع وقد سئل عن الامة الحبلى يشتريها الرجل احلتها آية وحرمتها آية فانا ناهي نفسي وولدي
والاقل من التوقف حتى يدل دليل كما دل الاجماع على عدم قتل النساء والصبيان وعلى انفعال الكر بالتغير
والقليل وان لم يتغير اللهم الا ان يكون بحيث يتساوق عرفا حكم احدهما على الآخر كما في قولك صل حيثما
شئت مع قولك اياك ان تدخل هذه الدار فان الناس يفهمون في مثله التخصيص الاول بالثاني
منصوصا اذا كانا مقترنين وكما تراه بين منطوق اقتلوا المشركين الا اليهود ومفهوم اقتلوا المشركين

الاصل النهي فان المنافي من الاول العموم ومن الثاني الخصوص فيحكم فيه وان كان بينهما في الحقيقة عموم من وجه
ومثله لا ضمان في عارية الا الدنانير ولا ضمان في عارية الا الذهب ويكون المراد من احدهما انما هو الطبيعة
كما في صل واياك ان تدخل الدار سيما مع الاقتران فيترك العام على عمومه عنوان هذا وهو انما يكون مما
نحن فيه لو كان المطلوب هو الجزئيات بناء على انها افراد الواجب التخييري حتى كانه قال انت باي فرد شئت
نعم من هذه الجهة كلية التخصيص العام لضعف عمومه وربما قيل ان ارادة العموم باحد الخطابين يقتضي عدم
تبوله التخصيص كما في الخطابات الدالة على الصعود مع قولهم اتيتكم بالشريعة السهلة وان كان بالتنافي فاما
ان تعرف شرائط النسخ فحكم به والا فان كانا قطعيين سندا فان ترجح احدهما باحد المرجحات الخارجية او
الداخلية في غير السند لعرض القطع فيه تعين الاخذ بالراجح وتنزيل المرجوح ان امكن والا جمع بينهما او
تخيير في الاخذ بما شاء منهما واما قطعيا السند والدلالة فقد عرفت انه لا يقع بينهما تعارض الا ان
احد على ضرب من التقية وذلك حق تعقل فيه وان كانا مختلفين فالكلام في تقديم القطعي الا ان يكون
وروده تقية وحمل الطائفة على الظني وان كانا ظنيين فان كان احدهما ارجح وجب العمل بالراجح و
الا فالجمع بما امكن من تخيير ونحوه كحمل الامر مثلا على الجواز والنهي على الكراهة والا تعين في الاخذ بما
شاء منهما في العمل والافتاء والقضاء ولنا القائلون في الاولين وكذا في الاخير عندنا المحققين اذ لا دليل
على المنع نعم ليس له ان يخير المتخاصمين بل يختار احدهما ويقضي به لانه وضع لقطع النزاع وتخيير الخصمين
يفتح باب الخصام فان كلا منهما يختار ما هو الاصلح له وكما كان ليحتج الى ما فيه فلج صاحبه والا لم يحسم
هنا بخلاف الافتاء فمن ثم صح له ان يخير المقلد بل ربما قيل بلزومه لان الحكم في هو التخيير فان افتى
الشارع في ذلك بمنزلة اشتمال الخطاب عليه حتى كانه قال اصنع ما شئت منهما فكان الافتاء باحدها
افتاء بغير الحكم ولقائل لو كان كذلك لامتنع الاقتصار على احدهما في القضاء ايضا واستلزامه النزاع
لا يكفي في تغيير الحكم الشرعي بل المختبر هو المجتهد وله الاخذ بما شاء فيعمل ويفتي ويقضي ويتلون ان
الحق ان الحكم هو التخيير فان خطابات الشرع غير مخصوصة بالعلماء بل هي متوجهة الى الكل والناس
فيها شرع سواء لكن المجتهد لما كان له ان يختار لنفسه في العمل على واحد كذلك له ان لم يفت بغيره ويقضي
فان من سواه تابع له ومن الناس من يحكم في المتعادلين بالتساقط ووجوب الرجوع الى الاصل البرائة
في التكاليف واصل الاباحة في الافعال وعن اصحابنا او الجبائيان والقاضي واتباعهم على التخيير

مقطع

مفطرة اقسام آه يريد فيما ذكره من الاقسام وهي احدى وعشرون وهو وان عدها خمسة عشر لكنه ادمج فيها
ستة وهي اقسام الاجماع الظني البسيط واحد والمركب خمسة وتوضيح ذلك ان المتعارضين اما ان يكونا من
الكتاب او من السنة المتواترة او الآحاد او من الاجماع القطعي المحصل او الظني كالمنقول او من الادلة العقلية كما مر
فتلك ستة اقسام بسائط والحاصل من تركيب كل من الستة المذكورة مع الاخرى في الكتاب وما بعده خمسة عشر لان
الحاصل من تركيب الاول مع الخمسة الاخيرة خمسة ومن الثاني مع الاربعة الاخيرة اربعة ومن الثالث مع الثلثة
الاخيرة ثلثة ومن الرابع مع الاخيرين اثنان ومن الاخيرين واحد فتلك عشرون وعشرون والمصنف جعل البسائط
مع المركبات فذكر الكتابين ثم الكتاب مع غيره والمتواترين ثم المتواتر مع غيره وهكذا ولو لحظ اقسام
الكتاب والسنة المتواترة الى قطعي الدلالة وظنيها ولو الاستصحاب من الادلة العقلية لتضاعفت
الاقسام ومن هنا يظهر ما في قوله بحسب الاحتمالات العقلية فانها ان كانت باعتبار جنس الادلة كانت الصور
عشرين اربعة بسيطة وستة مركبة وان كانت باعتبار جنس الادلة كانت الصور انواعها لم يتجه اعتبار بعض
الانواع دون بعض ولا الحصر للاحتمالات العقلية فيما ذكر فان قلت لعله لم يذكر وهو يريد ما ذكر من العدد
والا لم يحسن دعوى الحصر مع عدم ذكر المحصور فيه اذ كل قسمة تقع باعتبار امور محصورة تكون اقسامها
محصورة فان كان في احدهما اطلاق بحيث يكون تقييدها او تخصيصها اي بالاخرى بان يكون
فيها تقييد او تخصيص وقوله او نحو ذلك اي كان اعلى نحو ذلك بان كان في احدهما اجمال وفي الاخرى بيان
بحيث يكون تبيين ذلك الاجمال به وفيه ان اشتمال احدى الاخريين على الاجمال والاخرى على البيان لا
يستلزم التعارض في الحكم اذ التعارض ان يتوارد النفي والاثبات على امر واحد هل ترى بين قوله عز
وجل من قائل الا ما يتلى عليكم وقوله حرمت عليكم الميتة الآية او بين قوله اوفوا بعهدي اوف بعهدكم وقوله
في بيان عهده ولئن اقمتم الصلوة وآتيتم الزكوة وآمنتم برسلي الآية وفي بيان عهدهم لاكفرن عنكم سيئاتكم
ونحو ذلك مما وقع فيه الاجمال والبيان من تناف كلا وقوله فالمشهور لزوم ذلك اي لزوم التقييد والتخصيص
او تحكيم المقيد في المطلق والخاص في العام وهذا في المقترنين ومجهولي التاريخ وما تأخر فيه الخاص و
كان وروده قبل حضور وقت العمل بالعام وما تأخر فيه العام حتى ان المشهور في ذلك كله هو القول بالتخصيص
واما ما تأخر فيه الخاص وكان وروده بعد حضور وقت العمل فان المعروف فيه هو القول بالنسخ لا
ستلزام التخصيص تأخير البيان عن وقت الحاجة اللهم الا ان يريد شهرة العمل فان المعروف بين

... ان امكن التأخير بين الكتاب والسنة المتواترة فان كان
من النبي صلى الله عليه وآله فحكمه ما مر
مع احتمال تقدم السنة
وكذا ان

الفقهاء كما قدمنا هو الجمع بين العام والخاص بالتخصيص من دون نظر في التاريخ وكذا المطلق والمقيد
الى ان شرط في الجمع بالتقييد والتخصيص وضع ذلك بحيث لا ينكره احد ومنع منه مع علمه واوجب الجمع
في الاخبار ان كانت والا فالمتوقف تحاشيا بعد تعلق الحكم بالعام ونقض ذلك الحكم ببعض افراده فان
قلت مساويا بين معلوم الفرد قلت كيف كان فحكمه هنا نعم هو ما تعلق به لا ما تعلق بالعام اقتضى ما هنا
انه الحكم بنفي [illegible] التعارض ودفع بجعله بيانا لان المراد بالعام ما عداه وان الحكم بها فلا تعارض ويبقى
الاشكال [illegible] ولا يحتاج الى الترجيح الى التوقف انما يجي الاشكال في مجهول التاريخ حيث يحكم عليه
العام كما لا يخفى والظاهر ان كلا منهما مبني على التوقف في الاخذ بالكتاب الا اذا كان بحيث لا يقع فيه كلام
ويتجه عليه انه ان كان مما يجب الاخذ بظاهر الكتاب فلا ريب ان التخصيص والتقييد هو الظاهر وان كان
ما يمنع فذلك مقام آخر قوله والا الخ هذا شامل لما كان بينهما عموم من وجه ولما كان بينهما تنافيا
لا انما اريد بالعموم فيما سبق العموم المطلق كما هو المتبادر ثم اما كان بينهما من وجه لا يجمع بينهما بالتخصيص
والا لزم الترجيح بلا مرجح وقد عرفت تفصيل حكمهما وقوله والتخيير ان امكن لا يعقل عموم الامكان بعد ثبوته
شرعا ثم عدم الامكان يعقل في الاحتياط كما سيأتي ثم ان الاصل عدم التخيير واقتصر على ما ثبت بالدليل التخيير
عند تعارض الاخبار وحمل الكتاب عليه قياس الا ان ينقح المناط وليس بتنقيح لانه انما كان في الاخبار
ودخصه للجهل ما عرض لها من الاختلاف بسبب التقية والنقل بالمعنى والخطاء في النقل وغير ذلك
الكتاب قوله وللملحوظ آه ظاهره الرجوع الى جميع ما تقدم بناء على ان وظيفتهم من البيان وهم اعلم بتأويل
القرآن ويحتمل تخصيصه بالتخيير وهو ما يجعل تابعا مرد المتنافيين والمراد بالاخبار التي يرجع اليها
عار في ذلك الحكم قوله فحكمه ما تري الخ اي من الجمع بالتخصيص والتقييد حيث يكون التعارض بالعموم
والخصوص والاطلاق والتقييد والحكم بكون المتأخر ناسخا فيما عدا ذلك ان علم التاريخ والا فالتوقف
او التخيير وقوله مع احتمال تقديم السنة ظاهره الاطلاق فيه سواء كان التعارض بالعموم والخصوص
والاطلاق وذلك كما مر من ان وظيفته البيان وهو اعلم بتأويل القرآن والاحسن الجمع بالتخصيص والتقييد
في محلها واما ما عدا ذلك فالوجه ان تلحظ الدلالة فان كان الكتاب نصا والسنة ظاهرة قدمنا الكتاب
ان انعكس الامر بان تواتر معنى اول الكتاب اليها وان كانا ظاهرين فان امكن تأويلها الا الكتاب تقدم
ذلك والا فان امكن العكس فذاك والا فالتخيير او تقديم السنة على الاطلاق وقد يتقوى على التخيير ههنا

موقف

٥١٩

وكذا ان كانت ... مع عدم امكان الجمع ...
الكتاب ... العرض ... والاخبار الواردة في حصر العلم بالقرآن
... على الائمة ع ...
الثالث بين الكتاب والقطعي
... الاجماع ...
تقديم الكتاب
نعم

من في الكتاب وما كان ليكونا نصين لما عرفت من امتناع التعارض في القطعيات   وكذا الكلام ان كان
بما لا شبهة اي السنة المتواترة وانت تعلم ان النسخ لا يجري ههنا وح فان كان التعارض بالعموم والخصوص
او الاطلاق والتقييد جمع بينهما بالتخصيص والتقييد والا فالتوقف او التخيير والكلام ههنا كما مر في
السنة النبوية   مع احتمال تقديم الكتاب انما يتم ذلك حيث لا يكون الرواية لم تكن متواترة معنى و
الكتاب ظاهر فانه ح يجب الاخذ بها وتأويله ثم الظاهر على ما سيأتي ان شاء الله ان ضبط العرض كما جاء عنهم ع
جاء عن النبي ص وح فيجري في السنة النبوية كذلك ثم التحقيق ان ما يجب عرضه انما هو محل الريبة مخافة
الكذب والغلط ولا ريب في المتواتر فيقدم مطلقا وان كان ظاهره الاطلاق على العرض فيما دل اليه مع عدم
امكان الجمع اي واما مع الامكان كما اذا كان التعارض بالعموم والخصوص او الاطلاق والتقييد فالمشهور هو
الجمع بالتخصيص والتقييد وخالف في ذلك الشيخ وكذلك من لا يجيز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ثم الخلاف
في تقديم الكتاب حيث لا يمكن الجمع اتمام الاخبارية حيث يقدمون اخبار الاحاد على الاطلاق بل لا
يأخذون الا بها ولما كان اختيار المص في التخصيص والتقييد مخالف في ذلك الشيخ وكل لا يجيز
تخصيص الكتاب بخبر الواحد ثم الخلاف في تقديم الكتاب حيث لا يمكن الجمع اتمام الاخبارية حيث
يقدمون اخبار الاحاد على الاطلاق بل لا يأخذون الا بها ولما كان اختيار المص في التخصيص والتقييد هو
التوقف لتعارض اخبار العرض واخبار اختصاص علم الكتاب باهل البيت ع اشار الى ذلك بقوله وحديث
العرض الخ والتفصيل في باب العموم قوله والظاهر ان حكمه آه اي حكم التعارض الواقع بين الكتاب والاجماع
حكم الثاني في اول قسميه اعني القطعي حكم الثالث في ثاني قسميه وهو الظني لان الاجماع عندنا رواية
فالقطعي رواية قطعية والظني ظنية وكان الصواب في التعبير اسقاط الوصفين اعني القطعي والظني
اذ على ما ذكر يصير المعنى حكم التعارض بين الكتاب والاجماعين حكم الثاني في اول قسمي اولهما وحكم
الثالث في الثاني منهما او ارجاع الضمير الى مطلق بكيفيته ثم دعوى ان القطعي كالسنة المتواترة تقتضي الحكم
بكونه ناسخا اذا كان التعارض بغير العموم والخصوص لتأخره عن الكتاب والوجه في خصوصها بين اصحابنا
انه لا يكون ناسخا ولا منسوخا بل حكم ذلك في الذريعة عن الامة ثم قال ولا يلتفت الى خلاف عيسى بن ابان
عنيرا من المتأخرين حكوا الخلاف عن البعض وحكى في النهاية عن بعض المعتزلة انه يقع ناسخا وحجتهم في المنع
وان كانت ضعيفة الا انه قد يتعلق لهم بان النسخ اذا كان عبارة عن ازالة الحكم وتغييره عند تغير المصلحة

الخامس بين الكتاب والاستصحاب ...
المتواتر وخبر الواحد لا شك في تقديم الخبر المتواتر وكذا المحفوف بما
يفيد القطع على خبر الواحد اذا كان كل منهما عن الائمة عليهم السلام
او النبي صلى الله عليه وآله وكذا
اذا كان احدهما
عن

وانتهاء المدة بحسب ما تقتضيه الحكمة امتنع صدوره الا عن فاعل مختار عالم بالمصالح ومن المعلوم ان الاجماع الذي
هو عبارة عن الاتفاق امر اتفاقي وان كان عن ذهاب كل واحد من الجميع الى ما ذهب اليه عن قصد وتمام جهد
لكن اتفاق مذاهبهم وانطباق بعضها على بعض لم يكن عن قصد وذهب انهم قصدوا ذلك فاتفق لم يعرفه
تغير المصلحة وانتهاء مدة التكليف بالمنسوخ وح فكيف يعقل تجديد الحكم المستفاد منه بحسب ما
تقتضيه الحكمة وتحكم به المصلحة ليحسن نسخه عند انقضائها ومع هذا كله فالتحقيق انه على طريقتنا يعقل
نسخه والنسخ به لرجوعه الى مقالة المعصوم فاذا جاء ناسخا فالناسخ انما هو مقالته التي كشف عنها
الاتفاق واذا وقع منسوخا فالمنسوخ انما هو مقالته ايضا وذلك كان تعلم مقالته ع باتفاق اهل
المدينة او في المسجد وهو لصدورها من غيره او يرتفع بعينه ثم تظهر بعد ذلك بتلك الطريق خلاف تلك
المقالة فتكون الثانية ناسخة للاولى على حسب المصلحة بل قد يتفق على مقالة القوم ان عصمة الامة تمنع من
ان تتفق على ازالة الحكم السابق ونسخها الا عند تمام المدة وتغير المصلحة فكان من اشد دليل على انه لكن يبتني
على القول بحجية الاجماع في زمانه وكيف كان فما كان المص ليلتزم ذلك ليحسن من اطلاق القول باتحاد حكم
المتعارضين في الكتاب والاجماع حكم التعارض في الكتاب والسنة ثم التحقيق ان الاجماع الكاشف عن مقالة المعصوم
حتى كشف حتى يقطع بذلك ويعلم بان تلك طريقة الامامية وحكم الله الواقعي مما يجب ترك ظاهر الكتاب
والسنة المتواترة للجمل لا ترك ظني الا قطعي كما لا يخفى قوله الخامس بين الكتاب والاستصحاب الخ اذا كان الاستصحاب
عبارة عن الحكم ببقاء ما ثبت لشيء في الزمن السابق واستمراره الى الزمن اللاحق وبعبارة اخرى ان ثبت
لشيء في الزمن السابق واستمراره الى الزمن اللاحق وبعبارة اخرى ان ثبت لشيء في الزمن الثاني ما ثبت له
في الزمن الاول فلا ريب في بطلانه بكل ما يصلح للدلالة على نفي ذلك الحكم في الزمن الثاني ولو خبر احاد ينبغي نعل
ذلك الاستصحاب لتعقل المتعارضين ثم لم يقنع حتى حكم فيه بحكم من تقديم وحلا ونحوها اخرى وقال يعلل
تقديم الثاني يعني الاستصحاب وهل يتوهم ذلك على احد سواء كان استصحاب حال العقل الذي هو عبارة
عن استصحاب البراءة الثابتة بحكم العقل وقريب منه استصحاب حال الشرع الذي هو عبارة عن استصحاب
امر ثبت شرعا للمكلف بواسطة حكم الشارع وجعله اعني حكمه الوضعي ام من ان يكون في محل النزاع والشك
تبيح العارض فالمسمى باستصحاب حكم الاجماع كاستصحاب الطهارة عند خروج الحدث من غير السبيلين
او غيره من احدهما واستصحاب اجل المال في الاثناء للطهارة وصحة الصلوة عند عروض الحرام والنكاح

واباحة

٥٢١

وكذا اذا كان احدهما عن ... مع عدم امكان الجمع ...
المقطوع بها ... حكم ما يجيء الثامن بين السنة
المقطوع بها او الاجماع ... العاشر ... والتاسع
يليها من الاستصحاب وحكمه ... العاشر ...
من اخبار الاحاد وهذا هو الذي ذكره الاكثر
في كتبهم والمنصوص
عليه

واباحة الوطي عند قول الزوج انت رجعية او خلية او نحو ذلك او عند الشك في عروض القادح حيث لا نزاع بين
العلماء كاستصحاب الطهارة عند الشك في عروض الحدث والنجاسة والملك والزوجية عند الشك في عروض
ما يزيلها او استصحاب حكم الشرع الذي هو عبارة عن استصحاب حكم حكم به الشارع من تكليف او وضع عند
الشك في نسخه الى ان يثبت الناسخ فالذي يسمى فيهم باستصحاب حكم النص او استصحاب ما لا يبدل شوته
على حكم العقل او حكم الشرع كاستصحاب حيوة زيد وفقره وغناه عند الشك في زوالها يبنى عليها ما
يلزمها من الاحكام الى ان يثبت المزيل ومنه استصحاب الحقيقة الى ان يثبت الاشتراك او النقل شرعا
او عرفا والعموم او الاطلاق الى ان يثبت المخصص او المقيد والظاهر الى ان يثبت التأويل فذلك المسمى
فيه بالاستصحاب في الموضوع من حيث انه استصحاب في موضوعات الحكم ومتعلقاته فان زوال الاحكام
السابقة فيها عدا الاخير بحكم الشارع بخلافها وفي الاخير بثبوت الخلاف من ضروريات هذا الباب قلت فان
اذا كان بين الخطاب المنافي للحكم المستصحب والخطاب المقيد له عموم من وجه كما في مسئلة واجد الماء
في الاثناء لان ما دل على وجوب المضي بالتيمم في الصلوة والمضي فيها مطلق متناول لحال عروض الماء في
الاثناء وغيرها وكذلك ما دل على ان وجدان الماء ناقض للتيمم متناول لما كان في اثناء الصلوة وغيرها
جاز التعارض بين الاستصحاب والخطاب فانا فرضنا ان ذلك الخطاب في الكتاب ممن الصلوة قلت التعارض
في هذه الصورة انما هو بين الخطابين المطلقين ومن ثم اشكل الامر ولم يتجه في الحكم باحدهما الا الترجيح نعم
يؤخذ الاستصحاب مرجحا ثم كيف صح له على هذا ان يستبعد تقديم الاستصحاب مع ان الظاهر تقدير بمعنى
تقديم الخطاب الدال على حكمه   وكذا اذا كان احدهما عن النبي ص فقط على الظاهر والمظهر للاختلاف فوق
ليعقل خلاف الظاهر الا ان يكون على ما صار اليه بعض الاخبارية من رفض السنة النبوية وان كانت
متواترة كما ارتكبوا ذلك في الكتاب حتى قدموا اخبار الاحاد عليهم قوله وهذا مع عدم امكان الجمع يريد
ان تقديم المتواتر على الاحاد انما هو حيث لا يمكن الجمع بينهما اما اذا امكن فانه متعين وقيل ان الرادع
بالجمع تأويل احد المتعارضين الى الاخر لزم تقديم المأول الى على المأول ولم يكن امر اعني التقديم وان كان
به تأويلهما الى امر ثالث كما قد يقول الامر بالاذن والنهي بالكراهة ففي ذلك ترك ظاهر المتواتر للاحاد اللهم
الا ان يريد بمكان الجمع ما اذا كان التعارض بالعموم والخصوص والاطلاق والتقييد لوجوب الجمع ح بالتخصيص
والتقييد لكنه خلاف الظاهر قوله وبظاهر حكم ما سيجيء ان شاء الله وقد علم مما مر في تعارض الكتابيين

واقتصروا عليه وذكروا فيه اقساما من وجوه الترجيح تعضيدا بحسب السند لكثرة الرواة او الاعلمية او الورع والاضبطية والعلو في الاسناد وعلو الاسناد وغير ذلك وبعضها بحسب المتن كترجيح المروي باللفظ المعصوم على المروي بالمعنى وبعضها بحسب المتن كالفصاحة والافصحية على نحو ما ذكر الا كثر او كون المدلول في احدهما حقيقيا دون الاخر او كون دلالة احدهما غير موقوفة على توسط بخلاف الاخر والعام الذي لم يخصص

واقتصروا عليه صور تعارض الخطاب باعتبار القطع والظن كثيرة وخلاصتها انهما اما ان يكونا قطعيين او ظنيين او مختلفين وكل من القطع والظن اما ان يكون في السند والدلالة او في السند فحسب او في الدلالة ولما ولما امتنع وقوع التعارض بين القطعيين في السند والدلالة او في السند فحسب او في الدلالة ولما امتنع وقوعه بين القطعيين في السند والدلالة الاعلى النسخ او التعبد لا ستلزامه المحال وكذا بين القطعي كذلك والظني مع القطع بالخلاف وكان تقديم قطعي السند على ظنيه سواء كان ظني الدلالة او قطعيها اما لا يكاد يخفى على ذي مسكة لان مقام النظر في السند فاذا روعي السند وجب اخذ ما كان قطعيا وجب الاعراض عن الثاني فلا يجري كونه نصا لم يبق ما يحتاج الى البحث الا قطعيا السند وظنياه ثم لما كان اكثر التراجيح باعتبار السند اقتصر الاكثر على الظنيين واما قطعية الدلالة فتذكر في مرجحات الظنيين قوله و ذكروا فيه اقساما الخ ما ذكروه من التراجيح خمسة اقسام احدها ما كان باعتبار الرواة واحوالهم وهو المعبر عنه بالسند الثاني ما كان باعتبار حال الرواية لكونها متاخرة او واردة على سبب خاص او مرسلة او مروية بالمعنى الثالث ما كان باعتبار متن الرواية الرابع ما كان باعتبار معنى الرواية لكونها دالة على التحريم او الاباحة وتتضمن لدرء الحدود والاثبات الايقاع او نفيه او الزيادة الخامس ما كان باعتبار الامور الخارجة والمصنف تبع العلامة ذكر اربعة منها واهمل ما كان باعتبار المعنى واشار بقوله وبعضها بحسب حال الرواية الخ الى الثاني وعنيوه متعرضين كصاحب الزبدة اهمل الثاني اعني ما كان بحسب حال الرواية لطالما وحد في الثاني والخطيب في خلاصة هيئة الاول فاما ما كان باعتبار السند فقد ذكروا فيه وجوها احدها كثرة الرواة يعني تعدد الطرق الى المعصوم ع فان ما يروى بطرق متعددة اقوى في النفس مما يروى بطريق واحد الثاني قلة الوسائط وهو المعبر عنه بعلو الاسناد لان احتمال عدم الصدق انما يجيء من قبل الواسطة بحوز الخطاء عليه فكلما زاد في السند واحد انفتح لجواز الخطاء باب كخبر توضيحه ما اشار والبه من ان حجية الخبر انما جاءت من جهة صدق الواسطة فان كانت اثنين كان الصدق حاصلا من احتمالات اربعة وان كانت ثلاثة كان حاصلا من ثمانية فكان الظن بالصدق اضعف وان كانوا اربعة كان حاصلا من ستة عشر وهكذا كلما زاد واضعف الظن وكثرت مظان الخطاء ومن هنا كان مرغوبا بين ارباب الحديث سيما الكوفيين بعدون الرحلة في تحصيل الاسناد كاشر وما قيل من ان علو السند لا يرجح من هذا الوجه فهو مرجوح من جهة الاخرى باعتبار ندرة وضعيف فانه لم يبلغ فيها الحديث مبلغ في كثرة والتثبت والمروي انه لم يوجد الا

والمطلق الذي لم يقيد على المخصص والمقيد وبعضها بالامور الخارجة كاعتضاد احدهما بدليل اخر او بعمل السلف او بموافقة الاصل على قول او بعمل الفقيه على قول اخر او بعمل الفقيه لا اهل المدينة الى غير ذلك من الوجوه مفصلة في كتب الاصول منه

بموثقتها الكم الا ان يبلغ مبلغا يبعد في العادات وقوع مثله كان يروي عن المعصوم بثلث وسائط وهو ما يروي عنه ليث فان اسند الى من لم يدركه فتلك الموهود وينزل على الارسال وهذا ضرب من الحلولا تعتريها القلة فضلا عن الندرة وذلك كما يروي عن الشيخ او من تأخر عنه ويروي عن صاحب الكافي ابعد قوات المروي ثم يتجه على اطلاق ترجيح العالي انه رب عال اكثر وسائط من غيره كما يروي الكليني عن الصادق عليه السلام باربع او بخمس وهو ما يروي عنهما بخمس او ست فيكون عاليا من هذه الجهة ويروي عن الهادي عليه السلام بواسطتين وعن القائم المهدي بواسطة الباب في اما او وحدة النهاية من ان الاقل يكون ارجح اذا اتحد رواة كل من الخبرين بالشخص او تساووا في الصفات اما اذا كانت صفات الاكثر اكثر فلا فقد تعلم ان الكلام في ترجيح العالي من حيث هو عال والا فكل واحد من هذه المرجحات يجري فيه ذلك ويكون من باب تعارض المرجحات الثالث ان يكون احد الراويين على حالة تكون رعايته باعتبارها اوثق في النفس وذلك لكونه اوثق والانا لما اختبرناهما وجدناه اوثق من الاخر والان ثبوت عدالته كان بالاختبار وعدالة الاخر كان بتزكية العدل او لان مزكيه اكثر او لانه فقيها عارفا بالكلام بحيث اذا سمع ما لا يجوز اجراؤه على ظاهره فحص عن معناه وبحث عن تاويله وما بيد وسئل عن سبب صدوره حتى يطلع على الامر الذي يزول معه الاشكال او لكونه عالما بالعربية عارفا باساليب الكلام ومقتضيات الاحوال ونكات المعاني فلا يغير الحركات بما تخفى عليه النكات فلا تفوت ترابع الاحوال بحكايته على ان الغالب في الرواية هو النقل بالمعنى حسبما جرت به العادات سيما في الاخبار الطوال وعير العارف بالاعاريب والاساليب والنكات قد يخفى عليه المعنى وان ظن ان قد ادركه فقد للتيسير التادية بعدها المروي بالمعنى اذا لم يكن الراوي يكذب لكن انما هو مع العلم بكونه مرويا بالمعنى والكلام انما هو فيما ظاهره الرواية باللفظ اولكونه افقه او اعلم او اعرف لان الظن يكون مع الاغلب او لكونه كثير المخالطة للعلماء والمتدينين لما يحصل بذلك من الاستعداد للتفطن والفهم او لان مع شدة تحفظه او ذا همة او انه هو لا عن اشتغاله عما يشغل عن حفظ الحديث ولا يخفى ضعف ما يحصل بهذه الخمسة فلان نفس الفقه والعلم والمخالطة غير ما اشتغل عن الحفظ او كونه صاحبا لو اتحد من ثم رجح الشافعي رواية ابي رافع ان النبي صلى الله عليه وآله تزوج ميمونة وهو حلال على رواية ابن عباس انه تزوجها وهو حرام لان ابا رافع كان هو السفير بينهما اولان صاحب الكتب الكتبية لشدة ضبطه عن عباس حالتا اذا او لكونه ذاكرا للسبب شافها او لتو

[illegible]

او سكنته او سمعته واما ما كان باعتبار المتن اعني لفظ الخبر فقد ذكروا فيه وجوها كثيرة وهي الفصيح على غيره لفصاحته والافصح عليه والحقيقة على المجاز لكونها اظهر دلالة مع استغنائها عن القرينة ظاهره والمجاز المشهور كذلك لا يقدح في رجحان الحقيقة من حيث هي والظاهر ان مرادهم التجوز في الدلالة على الحكم الذي وقع فيه التعارض فانهم مثلوه بمن حلف لا شرب من الفرات فليس في ذلك ومن الجهة في امتزاجه فهو فانه ويحتمل الاطلاق حتى يكون مجردا اشتهار الخطاب على المجاز موجبا لتاخيره والاقل على الاكثر وفي يكون لما الخبرين مجازا في معنيين واللفظ فيه اكثر فيقدم الاقل لبعده عن الاضطراب لكن ظاهر الاطلاق وان المراد الاقل بجواز ان اقرب المجازات على ابعدها والظاهر ان المراد قربها الى الحقيقة كما في ترجيح المعاني المجازية عند انتفاء الحقيقة او ما استلزمت مجازيته اما استعيد اومن طويقيها وقع لشارح الزبدة هيهنا ان مثل لذلك بما قالوه فيما روي عنه من انه قال توضؤا مما مسته النار وما روي عنه من قوله لا وضوء مما مسته النار من تاويل الاول بان المراد بالوضوء فيه غسل اليدين والفم مجازا او لمن تركه على حقيقته لا ستلزامه مخالفة ما تواتر عنه من انه صلى بعد اكل ما مسته النار من غير ان يجدد وضوءا وهذا كما ترى ترجيح احد الخبرين بالتواتر من عمله مع امكان تاويله الاخر حتى يلزم اطراح شيء منهما بخلاف الحمل على حقيقته فانه يستلزم مخالفة المتواتر وطرح الاخر وابن هذا مما نحن فيه والمجاز على المشترك والخاص على العام وما لم يطرقه تخصيص على ما طرقه التخصيص لان دلالة التخصيص وفي الطالبي اعط كل واحد من بني فلان الا فلانا ثم لا تعط فلانا منهم وكذا المطلق الذي لم يقيد المنطوق على المفهوم لقوة دلالة الاول والموافقة على المخالفة لذلك ودلالة الاقتضاء على الاشارة والدالة على المقصود بالوضع الشرعي والعرفي على ما دل بالوضع اللغوي والمشتمل على المعارض كقوله ص كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها او على التعليل او على التاكيد بالقسم ونحوه كما روي عنه ص قال ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل او على التهديد على ما لم يتضمن شيئا من ذلك والمستغني عن الاضمار على المحتاج اليه والدال على المراد من وجهين على ما دل من وجه واحد والمشتمل على عام مخصص على ما اشتمل على خاص مؤول لكثرة العام المخصص وقلة الظاهر المؤول الى غير ذلك وانت تعلم ان ما عدا الاول من هذه الوجوه على كثرتها لا يفيد قوة الظن بالصدور الا ما يرجع الى الكاف المؤيد بالاعم الاغلب كما اذا دل احدهما على امر بالوضع الشرعي او العرفي والاخر بالوضع اللغوي مع ثبوت احدهما لا مطلقا كما ذكروا الا ان ينزل على ما ذكرنا وكذلك الوجه الرابع من الباب السابق

فان هؤلاء ابعد عن الخطاء من نا قل المعنى والكاتب ومن يسمع من بعيد بل نحوا ما تناوله الشيخ عن الراوي قراءة عليه على ما سمعه منه او مذخوا كما روي عنه ع انه صلى في مرضه الذي توفي فيه قاعدا والمسلمون قياما وروي انه قال اذا صلى الامام قاعدا فصلوا قعودا او لكونه اعظم حفظا او اشد ضبطا او دائم العقل من غير عروض الاختلال له ونحو ذلك مما يفيد زيادة في الوثوق بالرواية واما ما كان بحسب حال الرواة ففيه وجوه احدها كونها مروية باللفظ فتقدم على ما روي بالمعنى لما مر الثاني كونها مسندة فتقدم على المرسل وعن عيسى بن ابان حيث قدم المرسل محتجا بان العدل ما كان ليقول عم حتى يكون قاطعا بورود الخبر ما حكاه بعدالة الراوي وليس بحجة علينا بل يجب النظر في حال الرواة وقطعه بالورود لا يستلزم قطعنا لجواز ان يكون من جهة اخرى على ان من تم فانما يتم في مثل قال عم دون نحو عنه عم اذ من بعض اصحابنا لكن زعم شارح الزبدة ان النزاع انما هو في ذلك وكذا القاضي عبد الجبار حيث ذهب الى التساوي متعلقا بان العدالة تمنع من اهمال عين العدل فان ذلك تدليس ثم قال شيخنا قدس سره وجه الحجة وانما كان احد الراويين مسندا والاخر مرسلا نظر في حال المرسل فان كان ممن يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة موثوق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره قال ولاجل ذلك سوت الطائفة بين ما يرويه محمد بن ابي عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بانهم لا يروون ولا يرسلون الا عمن يوثق به وبين ما اسنده غيرهم وكان يتوجه عليه ما اشرنا اليه من ان التعديل لا يغني عن نقل علينا لكنه يتعلق بحال الطائفة فان قلت اوليس المفروض انا قد علمنا انه لا يرسل الا عن ثقة فقد علمنا وثاقته ما اهمله قلت اقصاه العلم بكونه ثقة والمطلوب وثاقته عندنا الثالث كون احد الخبرين متاخرا عن الاخر فيقدم على المتقدم لانه يكون ناسخا للحكم ان توفرت شرائط النسخ وكذا الحكم في الايات المترتب ويتفرع عليه ترجيح المدني من اية او رواية على المكي لان الغالب في المكي هو الورود قبل الهجرة وفي المدني بعدها والعكس نادر والفرد المشتبه كما هو ملحق بالاعم الاغلب الرابع كونه عاما مبتدأ اي غير وارد على سبب فيقدم على ما ورد على السبب الخاص في غير محل السبب لان الوارد على السبب مظنة لابهام الاختصاص به حتى قال به جماعة واما في محل السبب فلا رجحان الذي السبب فيه فكان كالخاص وهو مما يقدم على العام وقريب من ترجيح المسند على المرسل ترجيح المقطوع به من الاصل على ما يحتمل الارسال كما في حدثنا فلان عن فلان عن الصادق ع قال ان فلان عن فلان قال قال

اعفكون احدهما عاما مبتدا والاخر واردا على سبب وتقديم الخاص على العام ان ارادوا به ما نريد من الجمع
بالتخصيص وكون الخاص بيانا للعام فذلك هو الجمع والعمل بكلا الخطابين لا الترجيح وان ارادوا الاقتصار
على الخاص ورفض العام بالكلية كما هو الظاهر فمع كونه مخالفا للقضايا بطل الممهدة في الجمع بين الخاص والعام
ان ما تعلقوا به من تقديم الخاص من قوة دلالة الخاص على معناه بخلاف العام لا يوجب قوة الظن بالصدور
نعم يمكن اعتبار بعضها في الترجيح عند ارادة الجمع وذلك كما اذا استلزم الجمع تاويل احد الخبرين الى
الآخر وحمله على المجاز فانه يجب ان يتحرى الاقرب فالاقرب مما كان اخف مؤنة واما ما كان باعتبار
المعنى فقد رجحوا ما يفيد التحريم على ما يفيد الاباحة لقولهم ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام
الحلال وقولهم دع ما يريبك ومعلوم انه لا ريبة في ترك المباح واعتقاد الحرمة ما لم يعلم اباحته وان كان
محضورا لكنه معارض باعتقاد حرمة ما لم يعلم حرمته ويتجه ان لا داعي بهما مندفعة باعتقاد التخيير او
التوقف وما تضمن درء الحد على ما تضمن ثبوته لما مع ذلك من اليسر ولان النافي ان لم يوجب الجزم
فلا اقل من حصول الشبهة وهي توجب سقوط الحد لقولهم ادرءوا الحدود بالشبهات والمثبت للطلاق
والعتاق على النافي لان مشروعية ملك النكاح وملك اليمين على خلاف الاصل فيكون زوالهما على
وفق الاصل وقيل بالعكس لانه على وفق الدليل المقتضي لصحة النكاح واثبات ملك اليمين والمشتمل
على زيادة على غير المشتمل وذلك كما روى بلال انه دخل البيت وصلى واسامة انه دخل ولم يصل لان الاول
مثبت والثاني ناف والمثبت مقدم لجواز غفلة النافي وكان الظن بالاثبات اغلب وليس كل ما اورد
في هذا الباب مما يوجب قوة الظن بالصدور نعم الثاني لقوله عز من قائل يريد الله بكم اليسر ولا يريد
بكم العسر فيكون الظن بصدور ما تضمن اليسر اقوى لانه من شانه كما قال ولا يقدح جواز كون اليسر
بوضع الحديث ليتناهى الناس عن الاقدام كما في سائر الحدود وقولهم ما اجتمع الحلال والحرام الخبر
ليس من هذا في شيء وترك المحتمل للاباحة والتحريم للريب لا يستلزم قوة الظن بصدور ما دل على التحريم
والحكم به وكيف وما دل على الاباحة مقصود بالاصل وكذلك ايقاع النافي للحد في الشبهة لا يوجب قوة
الظن بصدوره واطرف شيء تعلقهم في الاخير بكونه على وفق الاصل الاصيل بعد القطع بانقطاع الاصل
الشرعي وهو شرعية النكاح والملك انما يحصل الرجحان بموافقة الاصل الباقي لا الزائل بل الرجحان في
خلافه وموافقة الجديد بخصوصيات المورد من ثبوت النكاح والملك وعروض ما يشك في كونه مزيلا كانت غالبة

وانت

وانت مطلع على اختلفت فيه الاخبار فبعضها يدل على كونه مزيلا والاخر كونه غير مزيل وكذا الرابع
ودقيق في كلا البابين ان المدار في الترجيح منحصر في غلبة الظن بالصدور بل حتى يكون بحيث لو ذلك وهذا
هو الذي ينبغي ان يلحظ لا ان غلب الظن بصدور احدهما فذاك وان لم تغلب فان اعتدل الظن
بصدورهما فلا بد من العمل باحدهما والغاء الآخر لامتناع اعمالهما واهمالهما اجماعا ووجب بمقتضى الحكمة
الغاء اضعفهما اعتبارا مثلا اذا تعارض منطوق خبر ومفهوم آخر ولا ريب ان دلالة المفهوم اضعف وجب
تقديم المنطوق دفعا للاعتراض المفهوم اذا اقتضاه الغاء تقييده وهو اهون من الغاء صريح الخطاب وكذا
الكلام في دلالة الاقتضاء والاشارة فانها اضعف فكان الاعراض عنها اسهل بخلاف الاقتضاء فانها
مقصودة وكذلك الحقيقة والمجاز والقريب والبعيد والمحتمل المعاني الكثيرة وغيره وكذلك
ما دل من جهتين وما دل من جهة واحدة وكذا المشتمل على التعليل او التاكيد او التهديد فانه بمنزلة
ما دل من جهتين وكذلك ما اشتمل على التحريم والاباحة لما في الاخذ بالثاني من المخاطرة وما يرجع
البابين الى المقام الاول في افادة غلبة الظن بالصدور كما في تقديم الفصيح وما استعمل فيه الحقائق
الشرعية والعرفية وما به اليسر ومتضمن الزيادة على غيرها او الى الجمع كتقديم الخاص بناء على احد
الوجهين فلا اشكال ولعل هذا هو مراد القوم وان لم يصرحوا به لكن يتجه ان لا ينحصر الى الترجيح
في هذا الباب الا في التكافؤ في الباب الاول وعدم امكان الجمع منه ليتم لنا ان من وجوب الاخذ باحد الخطابين
ولفظ الاخبار لا يطلق القول بتقديم الترجيح على الجمع وان لا بعد اجتماع ما كان من هذا الباب والاول
في تعارض المرجحات وكلامهم في ذلك مجمل القسم الرابع ما كان باعتبار الخارج وذلك كان يكون احدهما
موافقا لعموم الكتاب والسنة الثابتة او اطلاقهما ونحوهما او دليل خطابهما او الاجماع او الامارة او الظن
استقلال تلك الدلالة فكيف لا يكون مرجحا بل هو مثل المتين في تعيين صحة الموافق لشي منها
العلم وما لجهة مخالفة لو انفرد لم يعمل به فكيف مع المعارض او يكون مؤيدا بالشهرة سواء كانت شهرة
رواية او شهرة فتوى وعمل فان في المشهور من غلبة الظن بالصدور ما لا يخفى على ذي وجدان ومثله
هذا ما كان مؤيد احدهما اقوى من مؤيد الآخر وقد يتعدد في هذا وكون احدهما
احوط مع انه لم يفد غلبة الظن بالصدور ولكن يعضده ان الامر بين الخطابين فلا ريب ان الاخذ
بالحائط ارجح وكذا في الفتوى العامة ولا ريب في حصول غلبة الظن بواسطتها استمرار طريقتهم على التقية مضافا

القسم الرابع

الى ورود النص بذلك الصدر عما عن غير ذلك موافقة القياس ولا ريب انه مما يفيد غلبة الظن ولكن نظر فيه
المحقق فذهب ذاهب الى ان الخبرين اذا تعارضا وكان القياس موافقا لما تضمن احدهما كان ذلك وجها
يقتضي ترجيح ذلك الخبر على معارضه قال ويمكن ان يحتج لذلك بان الحق في احد الخبرين فلا يمكن
العمل بهما ولا طرحهما فتعين ان يعمل باحدهما فلا بد من مرجح والقياس مما يصلح ان يكون مرجحا لحصول
الظن به فتعين العمل بما طابقه لا يقال اجمعنا على ان القياس مطرح في الشرع لانا نقول بمعنى انه ليس بدليل
على الحكم لا بمعنى انه لا يكون مرجحا لاحد الخبرين على الآخر وهذا لان فائدة كونه مرجحا كونه رافعا للعمل
بالخبر المرجوح فيعود الراجح كالخبر السليم عن المعارض فيكون العمل به لا بذلك القياس ثم قال وفيه
نظر قلت وجه النظر هو انه لو ان القياس كان يسوغ ذلك الاخذ بالخبر الآخر والعمل بما تضمنه من الحكم
وبطلان تعلقت به صرت تمنع من الاخذ به وتبيح ملحوم وحذر بالاباحة من ارتكب في ذلك الا بالقياس
ويتجه ان سائر المرجحات المنصوصة كذلك والجواب عن الكل ما سيأتي ان شاء الله تعالى وان اختلف فيما
كان احد الخبرين موافقا لاصل البراءة او الاباحة والاخر مخالفا فذهب قوم الى تقديم الموافق وسموه
المقرر والاخرون وهم الاكثرون الى تقديم المخالف ويعبرون عنه بالناقل وقد اشار المص الى هذين
القولين بموافقة الاصل على قول ومخالفة على آخر والحكي من حجة الاولين ان حمل الحديث على ما
يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته اذ فائدة التاسيس اقوى من فائدة التاكيد
وحمل كلام الشارع على ما هو اكثر فائدة اولى والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقديم المقرر عليه وذلك
يقتضي كونه واردا حيث الحاجة اليه لان مضمونه معلوم اذ ذاك بالعقل فلا يفيد سوى التاكيد وقد
علم مرجوحيته بخلاف ما اذا رجحنا المقرر فان ترجيحه يقتضي تقديم الناقل عليه فيكون كل منهما واردا في
موضع الحاجة اما الناقل فظاهر واما المقرر فلوروده بعده فيؤسس ما رفعه الناقل فيكون هذا اولى
حجة الآخرين بامرين احدهما ما نقله المص اشار اليه في حجة الاولين من ان الناقل يستفاد منه ما لا يعلم
منه بخلاف المقرر فكان اولى الثاني ان العمل بالمقرر يوجب كثرة النسخ فانه كما اعترف به الخصم نزيل
حكم الناقل بعد ان ازال الناقل حكم العقل بخلاف العمل بالناقل اذ ليس فيه الا نسخ حكم العقل فكان اولى
منه وحجج الامرين الى غلبة الظن بكون الناقل هو الصادر لان الظن في خطاب الشرع كونه مؤسسا وقد يحتج
على الاولين بان ما تعلقوا به اعتراف برجحان الناقل كما يدعي الخصم على انه انما يتم لو كان الورود هو الجمع

وليس

وليس في الخبر لو اتم التعارض لامتناعه مع اتحاد التاريخ وعلى الآخرين اما الاول فالمقرر اذا فرض متاخرا
عن الناقل كما يقول الخصم حيثما نطق به العقل لو كان مستقلا ما عليه لكن الخصم لم يوجب على الناقل الا
شيئا من ذلك واما الثاني فورود الناقل بعد حكم الاصل ليس بنسخ لان النسخ عبارة عن رفع
الحكم الشرعي الذي سبق التكليف بما يخالف الاصل وينقل عنه كوجوب العبادات وتحريم الغول لشي غير
مسبوق بالتكليف على ان هذا ان تم كان عليهم اذ يلزم ح ان يكون الناقل ناسخا لما ثبت بدليلين
العقل والسمع والمقرر له وهو نسخ الاقوى بالاضعف واما اصحابنا فالشيخ على ما في المعالم على الاول
كالنهي عن العبادة مثلا ثم جاء الامر بها كان ناسخا والعلامة على الثاني وقال المحقق بعد حكاية القولين
والاشارة الى حاصل الحجتين ما نصه والحق انه اما ان يكون الخبر عن النبي ص او عن الائمة فان كان عن
الرسول ص وعلم التاريخ كان المتاخر اولى سواء كان مطابقا للاصل او لا وان جهل التاريخ وجب التوقف لانه
كما يحتمل ان يكون احدهما ناسخا يحتمل ان يكون منسوخا وان كان عن الائمة ع وجب القول بالتخيير سواء
علم تاريخهما او جهل لان الترجيح مفقود هنا والنسخ لا يكون بعد النبي ص فوجب القول بالتخيير واعتاده
صاحب المعالم ولم يبعد ان قال وقد نعم ما قال قلت قضية احتجاج الاولين اتفاق الكل على ترجيح النقل فيما لم
الاصل لانه هو المظنون في حكم الشارع لغلبة المخالفة في احكامه وليس فيهم من مرجح بتعاضد الشرع والعقل
وتاييد النص بالاصل وكان الظن في الاولين ان يتفقوا في ترجيح المقرر بذلك الصحه كذلك المحقق وصاحب المعالم
ومن تبعهما لم يلتفتوا اليه في الترجيح بل حكموا في غيره بما ان النسخ بالتخيير ومعلوم انه انما يصار الى التخيير
بعد التكافؤ ولعلهم لما ان الاصل عندهم بعد ورود النقض حكم العدم لم يعرضوا هنا الاعراض وكان الشرف
ذلك هو ان الاصل انما يكون حجة ما لم يرد من الشارع دليل على خلافه اما بعد الورود كما هو المفروض في مقام
التعارض فلا وان تمسك به بعد ذلك وقصارى امر الدليل الذي استنهض في التاصيل ان لا تكليف الا
بعد البيان وان الاشياء على الاباحة حتى يرد النهي والتعارض انما يعقل فيما يستقل به العقل لا فيما كان
اتضح حكومة العقل فيه ان منع من التكليف ما لم يرد الامر واباح ما لم يرد النهي وقد تبين بعد هذا ان ما
دل الدليل على اصالة امر كالبراءة او الاباحة لم يجز الخروج عنه الا بمثبت ولا مثبت مع التعارض لان كلا منهما
يدفع صاحبه ويكذبه واجل احوالهما التساقط فيجب الرجوع الى الاصل كما صار اليه اقوام فان الرجوع اليه
رجوع عن الامر المشتبه الى الحجة القاطعة والدليل المثبت فان كان ولا بد من الاخذ بما جاء عن الشارع

فإن كان على وفق الأصل فإن الأخذ به لا يخفى بحجية الحجية العقل وحجية الشرع العقل يقول إياك إياك ان تكلف بهذا العمل وتحرم هذا الفعل إلا بدليل والشرع يقول لا تكليف بهذا ولا حجر في هذا لا ترى الاصل سويا لما وافقه
المتعارضين ومن هنا ترى اهل الاستدلال انهم يقولون في مقام تعارض الادلة ان الاصل ويقولون في مقام استضعاف
الدليل فكيف يقوى على اثبات حكم مخالف للاصل وهنا يأتي الخبر الضعيف حيث لا معارض بالاصل مما كلام
فيه وان كان الخصم هنا ان يقول ان العمل بالاصل والتأييد بالخبر كما قال بمثل ذلك في الضعيف المؤيد
بالشهرة من يذهب الى حجيتها وح فيتجه ان المعارض المخالف للاصل قد يضعف بمعارضة الموافق عن
النهوض للدلالة على الخلاف فليؤخذ بالاصل وليؤيد ذلك بالمعارض الموافق وان لم نقل بذلك ثم ان
الشيخ وان لم يفصل في الحظر والاباحة اصلا بل ذهب الى الوقف لكن في كلامه ما يدل على ترجيح ما يطابق الاصل
بناء على ثبوته كما حكى عنه في العدة انه قال فاما ترجيح احد الخبرين على الآخر من حيث ان احدهما يقتضي الحظر
والآخر الاباحة والاخذ بما يقتضي الحظر او الاباحة فلا يمكن الاعتماد عليه على ما نذهب اليه في الوقف لان
الحظر والاباحة جميعا عندنا مستفادان بالشرع فلا ترجيح بذلك وينبغي لنا التوقف فيهما جميعا او يكون
الانسان فيهما بالعمل بايهما شاء. هذا لفظه وهو ظاهر في ان احدهما لو كان مستفادا بالعقل يرجح الخبر
بما يقتضيه في الخبرين وربما كان في كلامه اولا الاستبصار اشارة الى ذلك ايضا حيث يقول وان كانا
متساويين في العدالة والعدد وهما عاريان عن جميع القرائن التي ذكرناها نظر الخ وكان من جملة القرائن
التي ذكرها مطابقة الادلة العقلية ومقتضاها وذكر ان مطابقتها موجب للعلم فاما ما عدا مطابقة الاصل في
القرائن الدالة على صحة متضمن الخبر كالكتاب والسنة والاجماع فانما هو حيث لا معارض كما ان الطائفة
حتى يبلغ به الى الحكم بالصحة ليس هو من باب الترجيح قال قيل هذا الفصل القرائن التي تدل على صحة متضمن
الاخبار التي لا توجب العلم اشياء اربعة اولها ان تكون موافقة لادلة العقل وما اقتضاه لان الاشياء
في العقل اذا كانت اما على الحظر او الاباحة فيكون هنا ما يدل على العمل به لانه يجب ان يكون دليلا على صحة
متضمنه عند من اختار ذلك واما على مذهبنا الذي نختاره في الوقف فمتى ورد الخبر موافقا لذلك وتضمن
وجوب التوقف كان ذلك دليلا ايضا على صحة متضمنه الا ان يدل دليل على العمل باحدهما فيترك الخبر او الاصل
الآخر فاما قال ثم رأيت هنا ما ينقض هذا لك في اول التهذيب قال قدس في جملة ما قال فاذا اتفق الخبران على
وجه لا ترجيح لاحدهما على الآخر ينبغي ان العمل يجب ان يكون بما يوافق دلالة الاصل وترك العمل بما يخالفه

وكذلك

دهذه الوجوه مفصلة في كتب الاصول وانا لم ابسط
القول بها الان للدلالة في بعضها فيظاهر
والامر للرجوع في الترجيح الى ما
ورد فيه من الروايات
الاخبار

وكذلك ان كان الحكم حالا نص فيه على التعيين حمله على ما يقتضيه الاصل هذا لفظه ثم هذا لفظه ثم
هذا كله حيث يكون الاصل اصل البراءة او الاباحة اما اذا كان غيرهما فلا ينبغي ان يشك في الترجيح
به وذلك كما جاء في الاسقاط للظروف كظروف والزيت ما يزيد عليها او ينقص انه لا بأس به فان تراضيا
فاذا جاء ما يدل على جواز اخذ الزائد اذا جرت به العادة وان لم يرض البائع كما ذهب اليه غير واحد من الاصحاب
فلا ريب في ترجيح الاول لمطابقته للاصل وهو تسلط الناس على اموالهم فلا يجوز اخذ شيء الا عن رضى
ولا مدخل لعادة الزراع وصاحب القبان في حق من يرضى البائع وهنا امور اخر ان نشير اليها بعض الفضلاء
وزعم ان الترجيح بها معروف بين الفقهاء وارباب الحديث والشاهد والسابع وانهم ما زالوا يفرقون
احوال الاخبار بها وان اهملها اصل الاصول وتزيد ودنى بالاول ان يرد في الاخبار ما يوافق احدهما وشهد
لها ان كان ضعيفا وبالثاني ان يروى في الحديث غير ذلك الراوي وان ضعف بتلك السلسلة
او ببعضها او لوحظ اول واو او بغيرها مثال الاول ان يروى علي بن ابراهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن ابي عبد الرحمن عن عاصم
بن حميد عن محمد بن قيس عن ابي جعفر ع فاذا روى بطريق آخر عن ابيه فافوق او عن عبد الرحمن كذلك
او عنهما ثم كلها او عن محمد بن قيس عن ابي جعفر او عنهم فهي التابعة الاولى هي التامة والبواقي هي
الناقصة وسمى مطلق التابعة الشاهد وما خلا عنهما يسمى فردا وجعل الاول من هذين الى القسم
الآخر والثاني الى الاول لان كلا منها مما يفيد غلبة الظن باسعدية الرجحان تنويع هذه الوجوه الى ما يفيد غلبة
الظن بالصدور والوجه وما يقتضي الاخذ بالاتصاف به والخلو عنه واما تقسيمها بالاعتبار
السابق فلا يرد عليه شيء سوى التفصيل وهذه الاوجه مفصلة في كتب الاصول ويحتمل ان يريد
ما ذكر من الوجوه ويريد بتفصيلها بيانها وما جرى في كثير منها من الكلام والخلاف والاستدلال كما وقع
في علو الاسناد وقلة الوسائط وموافقة الاصل ومخالفته ويحتمل ان يريد هذا الجنس من وجوه الترجيح وتفصيلها
الاستقصاء فيها مع بيان ما يحتاج الى البيان وتحرير ما يحتاج الى التحرير والاحتجاج لما وقع فيه الخلاف
وكذا الكلام في البسيط والنظم في كلا المقامين هو الثاني فيعلم بتدبر من ظهور المدرك في بعضها
ان ما لا يفيد غلبة الظن بالصدور ويحتمل ان يريد ما لا يرجع الى النصوص وقوله في آخر الكتاب وعليك
بامعان النظر في المرجحات المذكورة الخصوصية فما قام عليه دليل قطعي فهو مقبول والا فعدم الالتفات
اليها احوط واولى يدل على ارادة الثاني اذ لا قاطع على شيء منها قوله والاولى الرجوع الخ لا يخفى على

ذي بصيرة ان مرجح ما جاء في الترجيح من الاخبار ما ذكر وما لم يذكر الى الاخذ بما غلب الظن بصدوره ومطابقته
لما في نفس الامر كما هو معنى الترجيح الذي هو طلب الراجح حتى ما دل على الترجيح بمخالفة القوم لغلبة
الخلاف وان ضعف وان الغرض انما هو الاخذ بما غلب به الظن لا لخصوص الطريق الموصل اليه وان
يكون الغرض خصوص الطريق وهو على ما يرى من الاختلاف ولذلك اختلفت بها الاخبار فمن مقتصر فيه
على الرجوع او على الاخذ بالمتأخر ومن مكتف بمخالفة القوم ومن جامع بين هذا والرجوع على الترتيب
ومن جامع بين خلال كثيرة كالمقبولة ورواية زرارة مع اختلاف الترتيب يقدم في المقبولة العدالة ثم الشهرة
ثم الموافقة ثم المخالفة مخالفة ما هم اليه اميل حكامهم ثم بعد هذا كله لم يحتج بل
امر بالارجاء وكم هناك من مخير فيه ابتداء وفي الاخر قدم الشهرة ثم العدالة ثم المخالفة ثم الاحتياط
ثم خير فهي رواية القطب ذكر الموافقة ثم المخالفة وهل ذلك الا ان الغرض طلب ما يرجح في النفس ثم لما كان
الرجحان في النفس يكون تارة بموافقة الكتاب واخرى بمخالفة العامة ومرة بالشهرة ونحو ذلك مما يعينه
قوة الظن جاز لهم الاقتصار على كل واحد منها فكانهم قالوا هذا مرجح اي ان كل واحد منها فكانهم
قالوا هذا مرجح وهذا مرجح اي ان كل واحد منها صالح للترجيح ثم اذا نص على واحد وقال السائل انهما
مستويان فيه فلا يكون به ترجيح لاحدهما على الآخر كما في الروايتين اي ان المرجحات كثيرة واذا سكت سكتنا
وهذا كما تقول لو تحيرت فلا يهتدي على جزئيات وجعلت تأخذ اقواله على زيد اقرأ على عمرو اي ان هذا صالح
لان يؤخذ عنه وهذا صالح فان اظهر الدليل مما في الاخذ عمن ذكرت قلت فهذا بكر ولست اذا دللته
على واحد فقبل وسكت تكون قد حصرت القراءة عليه وحصرا هذه الامور بالذكر ومن غيرها مما يعينه
في النفس رجحانا كعلو السند والاخذ بالمشافهة والنقل باللفظ والرفع والاسناد ونحو ذلك باعتبار
ان الخطاب انما هو لمعاصريهم ولم يبعد المدى ولم تكثر الطبقات كي يختلفا في العلو وعدمه
والاسناد والارسال واما الرفع والقطع فالكلام فيما روي عنهم والمعروف نقل اللفظ مشافهة كما نبه
واما ما تعلق بفهم الالفاظ ككون الراوي عالما بالعربية وكون اللفظ حقيقة او عاما مبينا فالعمه
لم تقيد بعيد والقرائن لم تخف مع ما يترتب على هذه الامور من قوة الرجحان فكانت اهم ولقائل
بعد هذا كله ان اقصى ما في اختلاف اخبار الترجيح ان الغرض بيان ان كلا منها مرجح على ما وصفت او ان
المدار على غلبة الظن بهذه الطرق فعوى ارادة الاطلاق وان التخصيص بالذكر لما ذكرت فحينئذ

المنع

المنع وليس لك ان تقول انا حيث اخذنا بالمرجحات التي لم يجيء بها النص لم نخرج عن النص فانا لم نأخذ
الا بما جاء به العمل من احد المتعارضين او ليس كان ذلك من الجائز لولا المرجح ان نعين نفسه على الآخر
بهذا ندعي عمر ان لعرف ان جاز لك الاخذ بالآخر فلتكن الآن كذلك لانا نقول نحن نعيد بين المقامين
انت في التخيير ان نعين لك ان تقتصر على واحد منهما عمل لكون التخيير ان هذا حكم الله في حقك
انما يجوز لك العدول الى الآخر وانما الحقت به باب التسليم وهذا بخلاف الترجيح فانك تزعم ان ما معه
الترجيح متعين عليك لا يسوغ لك العدول الى الآخر وهذا ترجيح من غير دليل وقد يجاب بانا نعقل
من هذا الاضطراب في التراجيح على انكم كثيرا ما تحفظون من المنصوص او لستم ما نعتقدون ما في الكتب
الاربعة ما كان مأخوذا من بعض الصحابة بالاجماع وما كان بعض رواته منهم وان روي عن ضعيف او
مجهول او كان مرسلا او كان بعض رواته ممن وثقه المعصوم ع او امر بالرجوع اليه او كان مرجوعا في كتاب
معتمد خصوصا اذا كان مكررا فيها او عمل ذلك على ما في الهداية ومعلوم ان ذلك كله وليس بمنصوص قلنا
اذا كان في احد الخبرين واحد من هذه المرجحات المنصوصة وفي الآخر اثنان وكان في كل منهما واحد ولكن
احدهما اقوى من الآخر كالعدالة مع مخالفة محكم الكتاب والموافقة مع مخالفة الاجماع او الشهرة او ست
تميل مع المرجحية اولا اقوى وليس ذلك بالمنصوص فقد بان ان المدار على الرجحان في النفس وان يكون
الغرض خصوص الطريق والنصوص على ما رايت من شدة الاختلاف فليت شعري بانها تأخذ على انها
تقول فان ذهبت تأخذ فيها بالترجيح ايضا فقد جئت القها من التراجيح فان الغرض تقتضي تقديم ما دل
على التخيير ابتداء لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله ص
اتيتكم بالشريعة السهلة السمحاء وكذلك المخالفة فان القوم مجمعون على وجوب الترجيح مهما امكن وانما
اختلفوا بعد التعادل فالاكثرون على التخيير وصار بعضهم الى التساقط والرجوع الى الاصل فالقول بالتخيير
ابتداء مخالف لما اتفقت عليه كلمتهم وكذلك التأخر العسر وعناده التخيير بين المتعارضين جاء في
مكاتبة الحميري الخلف الصالح المهدي ع لكنك ان اخذت بعبر فركت ما تواتر من الاخبار في وجوب الترجيح
مؤيدا بالاجماع ولا اقل في الشهرة العظيمة وان ظهر له وكان من قبيل وجوده مفقوده فيبطل ما
غرضه من مراعاة هذه النصوص انما هو الترجيح وبالجملة فالكلام انما هو منه والشهرة تقتضي الاخذ بما
دل على العرض فان ما جاء فيه من الاخبار هو المشهور بل المتواتر والاحتياط يقتضي الاخذ بما دل على الاحتياط

الاولى ما رواه الشيخ الجليل الطبرسي في كتاب الاحتجاج عن في احتجاج الصادق ع عن الحارث بن المغيرة عن ابي عبد الله ع قال اذا سمعت من اصحابك
الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم ع فترد اليه الثانية ما رواه عن الحسن بن الجهم عن الرضا ع وفي آخره قلت يجيئنا الرجلان
وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين لا نعلم ايهما الحق قال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت الثالثة ما رواه ايضا في كتاب [illegible]
محمد بن عبد الله الحميري الى صاحب الزمان ع يسأله بعض الفقهاء ان المصلي اذا قام من التشهد الاول الى الركعة الثالثة هل
يجب عليه ان يكبر فان بعض اصحابنا قال لا يجب عليه تكبيرة ويجزيه ان يقول بحول الله وقوته اقوم واقعد فالجواب عن ذلك حديثان

وهي رواية الغوالي على انه يرد عليه ان المتوقف الترجيح على معرفة طريقة العمل بهذه الاخبار فاذا لم يعرف
ذلك الا بالترجيح لتعارضها دار وحيث ثبت تعارضها مع عدم تعادلها وامتناع جريان الترجيح
فيها وقد اجمعنا على وجوب الترجيح حسبما دلت عليه جميع هذه النصوص تعين الاخذ في كل متعارضين
بما يغلب به الظن ويرجح في النصوص لسنا نحن نقول ذلك بل تلك طريقة اصحابنا على قديم الدهر ما
زالوا ينتقدون الاخبار ويجيدون ويصححون ويأخذون ويذرون ويجتنبون ما نقل اليهم لفظا
او ليس من المعلوم لدى كل احد ان طريقة التصحيح عندهم ليست مقصورة على مجرد العدل بل على
ما يوجب غلبة الظن اي فرق بين المتعارض وغيره حتى يطلق هناك ويقيد ههنا اوليس ترك
الراجح الى المرجوح مما تنفر منه العقول ولا يسوغ على قاعدة التشيع ولو لم يكن في ذلك الا قوله
دع ما يريبك الى ما لا يريبك لكفى على ان الترجيح باكثر النصوص انما يتفق نادرا كما ستعرف قوله
الاولى آه هذه والاثنان بعدها ارسلها صاحب الاحتجاج ارسالا وقوله وكلهم ثقة فموسع آه خاص
واصحاب في المختلف قوله الثالثة الخ قوله يسأله الخ هذه هي المكاتبة فيكون الخ [illegible] قوله مكاتبة
وقوله في الجواب عن ذلك حديثان آه كلام الامام ع وهو جواب المكاتبة وكانه ع اختار في الجواب نقل
الخبرين دون بيان الحكم الواقعي لان مولى الشيعة بعد الغيبة في تعرف الاحكام انما هو على رواية
في الاخبار لا الرجوع اليه في تعرف ما ليس بمعلوم من الاحكام منا فلا استنابة فجرى ع في الجواب على
القانون الموضوع لهم في تعرف الاحكام وهو مراعاة ما جاء فيها من الاخبار واخبر ان في ذلك
خبرين ولما كان الحكم فيما اختلفت به الاخبار هو التوسعة حكم بذلك وفي دلالة هذه الرواية
على ما نحن فيه نظر ظاهر وذلك لجواز ان يكون الحكم الواقعي هو التخيير كما هو الواقع لكنه خلاف ما بيناه
من التوسعة لعل هذا مبني على ما اشار اليه في خبر الميثمي من ان التوسعة فيما اختلفت فيه الاخبار فيما
نهى عنه النبي ص نهي اعافة وكان هذا منه واعلم ان النظر المذكور كما يجري في الرابعة يجري في المكاتبة ايضا فان
اقصى ما فيها التخيير بين خبرين مخصوصين ورواها في خطبة الكافي عن العالم وذلك قوله ع
لا نجد شيئا احوط ولا اوسع منه [illegible] الى العالم ع وقبول ما وسع في الامر فيه بقوله بايهما اخذتم من
باب التسليم وسعكم واما روايتها الاولى فتلك في باب اختلاف الاخبار قوله وهذه الاخبار [illegible]
الكلام [illegible] في العمل آه يريد ان [illegible] حاجة الى الترجيح بالعرض وغيره ودعوى كما قال الدلالة
على ذلك

[illegible] حديثهما فاتركوا [illegible] الطبرسي [illegible] ثم قام ع [illegible]
في الظاهر [illegible] التسليم [illegible] علي بن مهزيار [illegible]
قرأت في كتاب عبد الله بن محمد الى ابي الحسن ع اختلف اصحابنا في رواياتهم عن ابي عبد الله ع في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم ان صلهما في المحمل وروى بعضهم
ان لا تصلهما الا على وجه الارض فاعلمني كيف تصنع انت لاقتدي بك في ذلك فوقع ع موسع عليك باية عملت [illegible]
فيه نظر [illegible] وقد روى الكليني في الكافي قال [illegible] بايهما اخذت من باب التسليم وسعك ورواها في خطبة الكافي عن العالم ع وهذه الروايات دالة

على ذلك لكنك قد عرفت ان الثلاثة الاول مرسلة والرابع لا شاهد فيه مع ان كل ما دل على المنع من الاخذ
الا بعد الفحص في مطلق الخبر فضلا عن التعارض وهو بالغ حد التواتر دليل على عدم التخيير ابتداء وكذا
ما دل على المنع من الاخذ بخبر ما علم صدوره عنهم كما رواه ابن ادريس في سرائره عن موسى بن محمد بن علي
بن موسى في الكتبة الى ابي الحسن ع يسأله عن العلم المنقول الينا عن آبائك واجدادك ع قد اختلف
علينا فكيف العمل به على اختلافه فرد اليه فيما اختلف فيه فكتب ما علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموا
فردوه الينا ومعلوم ان ما تعارض ولم يعرض على كتاب الله ولا على سنة رسول الله ص ولا على اخبارهم
المعلومة نفيها ولا اقترن باحد المرجحات التي تسكن اليها النفس غير معلوم انه قولهم ع وكذلك
سائر اخبار الارجاء وان كان ما دل على الارجاء مخصوصا بما اذا امكن الرجوع من غير مشقة كما توهمه
رواية سماعة قلت فاذا قصر اخبار الارجاء بحال الامكان ومعلوم ان الامكان في الغيبة [illegible]
في التخيير على اطلاقه حال الغيبة قلت معلوم ان ما عدا مكاتبة الحميري [illegible] في زمن الحضور واما المكاتبة
فليس فيها ما يدل على ان ذلك هو الحكم في كل متعارضين بل في خصوص ذلك الخبرين ولعلهما مما يجري
فيهما الترجيح فيكون الحكم فيهما هو التوسعة والتخيير كما مرت الاشارة اليه سلمنا ولكن اين يقع هذا مما
تواتر في الترجيح ثم يرد عليه ما دل على الترتيب وان مرتبته بعد الترجيح فكان مقيدا له حاكما عليه حسبما
تقتضي به قاعدة التخصيص والتقييد ثم ما رواه الصدوق في العيون عن الميثمي عن ابي الحسن الرضا ع
بعد ان ذكر انهم ع لا يرخصون فيما لم يرخص فيه رسول الله ص ولا يأمرون بخلاف ما امر به ع الا لعلة
ضرورة خوف عليهم [illegible] انه تابع لله تعالى والرسول ع نهى عن اشياء نهي حرام ونهى اعافة وكراهة
وامر باشياء امر فضل ورجحان لا امر فرض وواجب فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما
على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجودا حلالا او حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب وما لم يكن في الكتاب
فاعرضوه على سنة الرسول ص فما كان في السنة موجودا منهيا عنه نهي حرام او مأمورا به عن رسول
الله ص امر الزام فاتبعوا ما وافق نهي رسول الله ص وامره وما كان في السنة نهي اعافة او كراهة ثم كان
الخبر الآخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله ص وكرهه ولم يحرمه فذلك الذي يسع الاخذ بهما
جميعا او بايهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد الى رسول الله ص وما لم تجدوه
في شيء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك الحديث ثم خبر السرائر فقال فيه

على ان المكلف مخير في العمل باي الخبرين شاء واختاره الكليني في خطبة الكافي كما مر في نقل عبارته [illegible]

ان المتعارض ما جاء به العمل يكون بعد الحكم بصحة الورود فكان مما علم وروده فبايهما اخذ فانما اخذ
بالمعلوم وكيف كان فالتوسعة والتخيير ابتداء مما لا يعرف احد من العلماء يذهب اليها التخيير مضافا الى
مخالفته لما تواترت به الاخبار فاما ما وقع في خطبة الكافي وهو الكلام الذي حكيناه عنه من قبل فظاهر كما قال
ذلك انه قال فاعلم يا اخي ارشدك الله انه لا يسع احدا تمييز شيء مما اختلفت الرواية فيه عن العلماء برأيه
الا على ما اطلقه العالم ع بقوله اعرضوها على كتاب الله فما وافق كتاب الله عز وجل فخذوه وما خالف كتاب الله
فردوه وقوله ع دعوا ما وافق القوم فان الرشد في خلافهم وقوله ع خذوا بالمجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب فيه
ونحن لا نعرف من جميع ذلك الا اقله ثم قال ولا نجد شيئا احوط [illegible] ظاهره ان المراد من علم ما جاء
بالاخبار في الترجيح من الاخذ بالموافق للكتاب والمخالف للعامة والمجمع عليه من حيث انا لم نعرف منها الا قليلا
من كثير وذلك لان الاحكام لا تستنبط من ظاهر الكتاب ودونه معرفة الباطن خرط القتاد وقلما يتفق
مسألة لم يقع فيها خلاف بين اهل الخلاف خصوصا في الزمن المتقدم حيث لم تنحصر اقوالهم بعد في المذاهب
الاربعة المشهورة فعلى اي قول من اقوالهم يكون العرض على المعروض عليه انما هو ما كان معروفا في زمن
صدور الخطاب وانى لنا بمعرفة ذلك كيف ونحن نرى ان معرفة مذاهب المخالفين في الجملة مما يعسر على
اكثر المحصلين واشكل من هذا كله تعرف ما كان من حكامهم وقضاتهم اليه اميل حتى يتحقق هذا حال الاجماع
سواء كان في الفتوى او على الرواية سيما الثاني وفي زماننا بالاحاطة بجميع الاصول المعتبرة ليعرف اجماع الرواة
على الرواية وحيث بلغ الترجيح بهذه الطرق الى هذه المكانة من الصعوبة وقد قال ع جئتكم بالشريعة
السهلة رددنا علم ما جاء في ذلك اليهم وعولنا على ما جاء في التعارض عنهم ايضا من التخيير على وجه
التسليم فلم نجد اوسع ولا احوط منه اما السعة فظاهر واما الاحتياط فلانا لو عولنا على تلك الطرق [illegible]
لخطأنا لوعورة المسالك بخلاف هذا فانا آمنون في سلوكه من العثار [illegible] يكون مراده
بكلامه في ذلك ان الانتفاع بقاعدة التخيير اعظم من الانتفاع بغيرها ولا يلزم العمل بكل منها في محل
وهذا وان كان بعيدا غير ان استمرار طريقته في هذا الكتاب على [illegible] المتعارضين من هذه
الطرق يعين [illegible] ما يمكن ترجيحه منها مع تواتر الاخبار [illegible]
عليها الاخبار بتقديم ما وافق ظاهر الكتاب او السنة او الاجماع او الشهرة واهمال المخالف ثم [illegible]
ذلك كله [illegible] في بعض الاخبار في التخيير وانما هو [illegible] الترجيح قوله

الخامسة

السادسة ما نقل عن احتجاج الطبرسي انه روى عن سماعة بن مهران قال سألت ابا عبد الله ع قلت يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالاخذ به والآخر ينهانا عنه قال لا تعمل
بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله قال قلت لا بد ان نعمل بواحد منهما قال خذ بما فيه خلاف العامة السابعة ما رواه الشيخ قطب الدين الراوندي في
رسالته الفقهاء في احوال احاديث اصحابنا باسناده عن ابن بابويه عن محمد بن الحسن عن محمد بن الحسن الصفار عن احمد بن محمد بن عيسى عن رجل عن يونس بن
عبد الرحمن عن الحسين بن السري قال قال ابو عبد الله ع اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم الثامنة روى ايضا عن ابن بابويه عن
محمد بن موسى بن المتوكل عن علي بن الحسين السعدآبادي عن احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابن فضال عن الحسن بن الجهم قال قلت للعبد الصالح ع هل
يسعنا فيما ورد علينا منكم الا التسليم لكم فقال لا والله لا يسعكم الا التسليم لنا قلت فيروى عن ابي عبد الله ع شيء ويروى عنه خلافه فبايهما نأخذ قال خذ بما

خالف القوم وما وافق القوم فاجتنبه وروى بهذا الاسناد عن احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابيه عن محمد بن عبد الله قال قلت لابي الحسن الرضا ع كيف نصنع بالخبرين المختلفين فقال اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فانظروا ما يخالف منهما العامة فخذوه وانظروا ما يوافق اخبارهم فدعوه وروى الشيخ في باب الخلع عن الحسن بن سماعة عن الحسن بن ايوب عن ابن بكير عن عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله ع قال ما سمعت مني يشبه قول الناس فيه التقية وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه وهذه الاخبار اعتمد عليها المتأخرون عند اختلاف الاخبار العرض على مذهب العامة والاخذ بما خالفهم [illegible] بالنظر عند الاخبار [illegible] منه

الخامسة ما نقل آه نقل ذلك عنه صاحب الفوائد والعلامة الحلي وغيرهما وفي الخبر دلالة على ان الارجاء انما
هو مع عدم الحاجة الى العمل قوله السادسة الخ الذي في كتاب الفوائد عن القطب الراوندي في هذه الرسالة
سبعة اخبار [illegible] ما عدا [illegible] الثاني ما عدا
[illegible] الثالث ما عدا [illegible] الرابع ما يرويه ابن بابويه عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد
بن عيسى عن [illegible] ابي حمزة عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال ما انتم والله على شيء مما هم
فيه ولا هم على شيء مما انتم فيه فخالفوهم فانهم ليسوا من الحنيفية على شيء الخامس [illegible] الاخبار في شيء فانه ع يقول
فيه والله ما جعل الله لاحد خيرة في اتباع غيرنا وان من وافقنا خالف عدونا ومن وافق عدونا في قول او عمل فليس
منا ولا نحن منهم السادس ما عدا [illegible] واما السابع فلم يتضمن الا العرض على كتاب الله واقتصر المصنف على
هذه الثلاثة لانها ادل [illegible] في الترجيح على مخالفة العامة ثم ضم اليه ما رواه عن الشيخ [illegible]
وكانه انما اعرض عن الرابع مع انه ادل على المطلوب لاشكاله [illegible] على الاصول التي [illegible]
كان ناشيا [illegible] على مذاهب العامة كثيرة منها ما ورد ابتداء على الاطلاق كهذه الاربعة ومنها ما جاء بعد
انتفاء المرجحات كما في المقبولة لكن المحقق قدس سره حكى عن الشيخ انه قال اذا تساوت الروايتان
في العدالة والعدد عمل بابعدهما من قول العامة قال والظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية رويت عن
الصادق ع وهو اثبات لمسألة علمية بخبر واحد وما يخفى عليك ما فيه مع انه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة
كالمفيد وغيره قال فان احتج بان الابعد لا يحتمل الا الفتوى والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب [illegible]
يحتمل التأويل لمصلحة يعلمها الامام ع وان كنا لا نعلمها فان قال ذلك يسد باب العمل بالحديث قلنا انما نصير
الى ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقا فلم يلزم سد باب العمل واعترضه صاحب [illegible]
[illegible] بانه لا مانع من اثبات مثله بالخبر المعتبر وان كان من الآحاد ثم قال نعم هذا الخبر الذي اشار اليه
لم تثبت صحته فلا ينهض حجة وثانيا بان الافتاء مما يحتمل التأويل وان كان محتملا الا ان احتمال التقية
على ما هو معلوم من حال الائمة اقرب واظهر وذلك كاف في الترجيح فكلام الشيخ عندي هو الحق ثم
ان تضعيف الفضلاء [illegible] ان احتمال التأويل مشترك اذ الفرض تساويهما في جميع الامور سوى مخالفة العامة
وموافقتها فاحتمال التقية في احدهما دون الآخر يوجب الترجيح قلت مبنى رد المحقق على الشيخ ان
مدار الترجيح ابتداء على غلبة الظن بالصدور وهو بناء على ما ذكر من الاحتمال منتف فلا يتعين [illegible]

وان كان ما ياخذ يجب الوصل في الفروع لكن الاصول كما هو المشهور لا يجب فيها من العلم فان قلت اذن
قدح ما روى سماعه على ما روى اجازه وما روى مشافهة على ما روى مكاتبة وما روى باللفظ على
ما روى بالمعنى حيث لا يكون معروفا بالضبط المعرفة لم يقم على ذلك دليل ظني يخبر احاد فضلا عن
القطعي بل المنصوص عنا العرض على الكتاب لما وافق قلت غلبة الظن يحصل بالامور مما يجاوز النص
كموافق الشهرة ونحوها في النفس وجداني وترجيح الراجح مما دل عليه العقل والنقل كقوله عم دع
ما يريبك الى ما لا يريبك وما جاء في الشهرة ونحوه فيه محسوب في الاحاد فانه يحصل بقراين القبول
وانما يريدون بالاحاد ما عرى عنها ثم اني رايت الشيخ المفيد ره يقول في الرد على اصحاب العدد
حين تعلقوا في ترجيح ما جاء في ذلك من الاخبار على ما جاء فيها بان العارض جاء على مذاهب العامة
وقد قال الصادق عم اذا اتيكم عنا حديثان فخذوا بابعدهما من قول العامة بعد ما ذكر انهم لم يأتوا
بالحديث المعروف قول ابي عبد الله عم اذا اتاكم حديثان فخذوا بابعدهما من قول العامة بعد ان ذكر
انهم لم يأتوا بالحديث على وجهه والحديث المعروف قول ابي عبد الله عم اذا اتاكم حديثان مختلفان فخذوا
بما وافق منهما القرآن فان لم تجدوا لهما شاهدا من القرآن فخذوا بالمجمع عليه لا ريب فيه فان كان
فيه اختلاف وتساوت الاحاديث فيه فخذوا بابعدهما من قول العامة ما نصه وانما المعنى في قولهم خذوا
بابعدهما من قول العامة يختص ما روى عنهم في مدايح اعداء الله والترحم على خصماء الدين ومخالفي
الايمان فقالوا اذا اتيكم عنا حديثان مختلفان احدهما في تولي المتقدمين على امير المؤمنين عم والآخر
في التبري منهم فخذوا بابعدهما من قول العامة لان التقية تدعوهم بالضرورة الى مظاهرة العامة بما تذهب
اليه من اعظامهم وموالاة امرهم حقنا لدمائهم وسترا لشيعتهم والحق بعد هذا كلامه ثم انهم عم كانوا يتقون
في الاصول لكنهم لم يكونوا يتقون في الفروع ولكن فيما اشتد فيه العامة وناصبوا عليه ويؤيده هذا
قوله فيما رواه الشيخ عن سماعة ما سمعت مني يشبه قول الناس فيه التقية وما سمعت مني لا يشبه قول
الناس فلا تقية فيه ما جاء منا مطابقا لما يروى من العامة ودوننا فهو على التقية وما جاء مخالفا له
يعرفون به فلا تقية فيه وهذا بخلاف غيره لانتشار المذاهب ح فلا انكار ولا ريب ان ما خالف القوم
من المتعارضين ابهج في النفس مما وافق فالحصار بعده في المرجحات مع ما جاء فيه من النص ام لم يصح
عندنا غيره ما يفيده غلبة الظن وان لم يجي به نص لكن شيء ينبغي ان يلحظ وهو انه ليس كل خبر

وافق

[illegible]

وافق العامة يترك على التقية ان رواه الاكثرون وعملوا عليه كالامر بل ما شذ ولم يعمل البعض وقد
شنع على ذلك الشيخ المفيد ره فانه بعد ان ذكر ما حكينا عنه قال فصل وبعد فان الذي يرد منهم على سبيل
التقية لا ينقله جمهور فقهائهم ويعمل به اكثر علمائهم وانما ينقله الشكاك من الطوايف ويرويه خصماء
دهم في المذاهب ويرد على الشذوذ دون التواتر هذا انتهى ثم انه قد اشتهر في الاصحاب حمل على التقية
وان لم تتفق كلمة العامة فيه وقال شيخنا في الله في اوائل كتاب النكاح في مسئلة نظر المملوك الى مولاته حيث
حلها ابيا فذلك من الاخبار على التقية ان ذلك غير جيد والمسئلة اجتهادية والمخالفون مختلفون
الى ان قال ولا ينبغي التعلق بها الا في المسائل التي اتفق عليها من خالفهم والا فلهم اسوة بمن وافق فينبغي
التفطن لذلك في نظائر هذه المسئلة فانا كثيرا ما نراهم يحملون الحكم على التقية مع اختلاف المخالفين
ومثل هذا لا يجوز للمعدل عن مدلول اللفظ بمجرد الاحتمال قلت حق ما يقول لكن ينبغي ان يلحظ موضع
الخلاف فما كان فيه اشهر فيهم اوكان حكامهم وقضاتهم اليه اميل اتجه الحمل عليه كما نطقت به المقبولة قوله
التاسعة رواه عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن صفوان بن يحيى عن داود بن الحصين عن
عمر بن حنظلة قال قال سئلت ابا عبد الله عم عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما
الى السلطان او الى القضاة ايحل ذلك قال من تحاكم اليهم في حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت وما
يحكم له فانما ياخذ سحتا وان كان حقا ثابتا له لانه اخذه بحكم الطاغوت وقد امر الله ان يكفر به قال
الله عز وجل يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به قلت فكيف يصنعان قال
ينظران الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما
فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبله فانما استخف بحكم الله وعلينا رد والراد
علينا كالراد على الله وهو على حد الشرك بالله قلت فان كان كل رجل اختار رجلا من اصحابنا
فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما
حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث وأورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر ... وحكم بعض هذه الرواية مبنى على الحكم بوثاقة عمر بن حنظلة فان داود بن الحصين ثقة
الا انه واقفي الى ما قيل في محمد بن عيسى وفي الكل كلام اما عمر فلم يوثقه الاصحاب صريحا ولا قدح فيه
الشهيد الثاني معتمدا في ذلك على ما روى عن ابي عبد الله عم انه قال فيه اذا لا يكذب علينا وتقرب
ولعل اعتماده في التوثيق على ذلك لضعف طريق هذا الخبر وانفراده واما داود فقال النجاشي ثقة قال

انه ثقة لكن الشيخ ذكر عنه انه واقفي وقال العلامة الاقوى عندي التوقف في روايته واما
محمد بن عيسى فهو العبيدي اليقطيني والنجاشي وان قال فيه انه جليل في اصحابنا ثقة عين الا
ان الشيخ في نسبه ضعفه وكذا في الاستبصار في باب ان الخمس لا يجوز العقد على امراة عليها الا بعد حكى
الشيخ زين الدين لكن قال بعض الفضلاء تضعيف الشيخ مبني على استثناء الصدوق له من رجال نوادر
الحكمة وصنع الصدوق مبني على ما حكاه عن ابن الوليد من ان ما تفرد به محمد بن عيسى من كتب يونس
وحديثه لا يعتمد عليه وقال العلامة في شانه الاقوى عندي قبول روايته لكنه قال في ترجمة بكر بن محمد
الازدي وعندي في محمد بن عيسى توقف وقد عد العلامة المجلسي هذه الرواية في الموثق لكان داود
واما الثالث الباقون فثقات اجلاء وصفوان من اصحاب الاجماع ولعل المصنف انما حكم بالصحة لكان
حكم المجلسي لا ينافي تصحيح ما يصح عنه لان الخبر لا يسمى في الاصطلاح صحيحا حتى يكون كل واحد من
رواته ثقة فكان من حكم او فرق بالاصطلاح من حكم المص وكيف كان فالاصحاب متفقون على قبولها
والطاغوت الشيطان والاصنام او كل ما عبد من دون الله او صد عنه والمراد هنا في الآية
من يحكم بالباطل ومن يتصدى للحكم وليس باهل له لفرط طغيانه او لتشبهه بالشيطان او لان الحامل على
التحاكم اليه انما هو الشيطان والسحت الحرام وما اخذ بحكم الجائر ان كان عينا معلومة فلا يجوز الا
غصب بدون المالك وجاز التصرف فان كان غير ذلك من دين او وارث او غيرهما حراما فلا يجوز
التصرف وان صح المقاصة في الدين وح فقوله انما ياخذ سحتا ان اراد اخذه سحتا فعلى عمومه
وان اراد ما لا سحتا فهو مخصص بالعين المعلومة وقوله عم انظروا من كان منكم الخ ظاهر في
اشتراط القضاء بالايمان والعدالة لقوله اعدلهما والاطلاع على احاديثهم وما جاء منهم في الحلال
والحرام والنظر في ذلك ومعرفة احكامهم عن النظر واما معرفة الكتاب فبواسطة ما تواتر في المرضي في
قوله بعد وافقهما تاكيد للدلالة على اشتراط كونه فقيها فان الفقيه في العرف القديم هو المجتهد
في اصطلاحنا وهو الذي قال ابو عبد الله عم لا يكون الرجل فقيها حتى يلحن فيعرف ما يراد ولما
كان معرفة الاحكام من الاخبار موقوفة على معرفة الاساليب والترجيح وساير ما لا بد منه في العلم
من مسائل الاصول وغيرها جاء باقي شرايط الاجتهاد في اضافة الجمع ما في حكم المواطن الثلثة اشارة
الى اشتراط كونه مجتهدا مطلقا وفقيها كاملا وقوله جعلته ظاهره النصب لعموم الحكم ويحتمل بعض الفضلاء

كونه

كونه بمعنى وصفته وسميته كما قال عز من قائل الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا وعليه فيكون
الجامع لهذه الصفات متصفا بالحكومة في نفسه وقوله فيه تلك الصفات من متفق على الاتصاف وح ايضا
تصح غير المعين معهود به بان الضرورة ماسة الى حكومة الفقيه ايام الظهور والغيبة و
قوله على حد الشرك يريد انه قد ذهب في الضلالة الى مكان ليس بعدها الا الشرك فكانت على حدة
قوله وكلاهما اختلفا في حديثكم اي كان اختلافهما في الحكم عن الاختلاف في حديثكم كل يستند الى خبر
يرويه عنكم لا الى رايه والى غيركم ثم قوله الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما الخ بالواو وكون الترجيح بالاجماع
الصفات الاربع اعني الاعدلية والافقهية والاصدقية والاورعية يحتمل ان يكون المراد الترجيح
بكل منها كما شرح بعضه وبه قال وبعضها وعلى الاول فالترجيح ببعض دون بعض يكون مسكوتا عنه كما في
ان حكم تعارضهما على الثاني مسكوت عنه والتعويل في الترجيح على الترتيب المذكور ضعيف وقول السائل
لا يفضل احدهما على الآخر يشعر بانه عقل المعنى الاول ثم ظاهر الافقه كونه افقه الرجلين على الاطلاق لا في خصوص
تلك الواقعة وليس فيه دلالة على كونه افقه الناس ليمتنع الترافع الى المفضول والاستفتاء كما تقدمت
الاشارة اليه في الاجتهاد وقوله المجمع عليه بالنصب خبر كان اي لينظر الى ما كان من روايتهما في ذلك الحكم مجمعا
عليه بين اصحابك فيؤخذ به او بالخبر بدل بعض من ما اي ينظر الى المجمع عليه مما رووه فيؤخذ به وقوله من
اصحابك اي وقع الاجماع من اصحابك عليه وقوله من حكمنا اي من بين احكامنا اي ما روى عنا من الاحكام و
الاضافة ادنى ملابسة ويترك ما شذ برواية البعض فلم يشتهر بين الاصحاب ولم يحكموا به وفي ذلك اشارة
الى ان المراد بالمجمع عليه المشهور ورواية شذ خصوصا وقوله ظاهر في ان المراد بالشاذ ما ليس بمشهور ويحتمل
ان يريد الاخذ بالرواية التي لا ينكرها احد منهم وترك ما لا يعرفها الا البعض وقد اشتهر الاستدلال بحجية الاجماع
بقوله فان المجمع عليه الخ لان كلية الكبرى شرط الانتاج وقد يتعلق فيها بنصوص العلة ايضا وفيه نظر فانه
تخصيصه بالمروي كما هو الظاهر لا يذهب بالكلية والمعلوم من العلة انما هو الاجماع على الرواية مع ما عرفت
من ان الاجماع هنا بمعنى الشهرة وليست بحجة والريب انما ينتفي بها اذا كانت في الرواية وقول الاستاد ان
الاجماع رواية جاءت بعنوان القطع انما يتم فيما نحن فيه من الاجماع لا فيما بيننا ولا الاتفاق ولو بعد الخلاف
الشديد لكان المجتهدون ثلثة كذلك قوله ان هذه مقدمة عقلية قطعية انما يتم فيما اجمع الاتباع
على حكاية عن الرئيس قرنا بعد قرن حتى تواتر لا فيما قصارى الاتفاق في ظنه وقوله وانما الامور ثلثة الخ

بالى ان المجمع عليه ما بان رشده والشاذ المقابل له ما بان غيه وما بينهما اعنى المتعارضين المتساويين ما اشكل امره يجب رده الى صاحب الامر بل على المجمع واراد بالشبهات الامور التى اشتبه الحكم فيها فلم يدر هل هى حلال او حرام وقوله شكا بريديه وابا وسلوات اشكلتا بالاشتهار الروائية عنهما وفى الفقيه منكم وظاهرها لزوم العرض على المجمع وعليه فالمناسب حمل الواو فى قوله ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة بمعنى او كما لا يخفى ويحتمل ان يكون الواو بمعنى او وهذا الاحتمال يبتنى عن الظاهر بخلاف ما مر فى الصفات الاربع فانه قريب وكيف كان فعلى الاول يكون الترجيح بالادلة او باحدها ساكتا عنه وعلى الثانى يكون السكوت عند تعارض كل من الثلثة والاكثر وكذا تعارض الاثنين مع واحد منها وقضية الامر بالارجاء عند التساوى فى موافقة العامة ومخالفتهم وجوب الارجاء فى كل صورة لم يتعرض اليها بعد التساوى فى الموافقة والمخالفة مع ظهور رجحان الممتاز بثلث صفات او صفتين بل بصفة واحدة وكذا رجحان الموافق للكتاب والسنة بل احدهما على مخالف العامة وهذا مما يدل انه على ما حققنا من انه ليس الغرض الطرق وانما المدار على غلبة الظن وهو غير بعيد سيتوى فى اخر البحث حيث بعيد حكاية هذه المقالة وظاهر الروايات ماه سيما الرواية الخامسة وفى المقام اقاويل اخر سيحكيها هنالك ان شاء الله قوله العاشرة ذكره صاحب الفوائد انه كتاب الغرالى هذا الى فى سنة سبع وتسعين وثمانمائة وقولنا بحمل ما يقول اصلها اعند لعوا او فقهاء فى نفسه فيها ما يومى الى ان المدار غلبة الظن بالصدور موافقة المتعارضين للعامة ومخالفتهما لهم ظاهرا الاختلاف مذاهبهم وكذلك مخالفتهما للاحتياط واما موافقتهما له فلا يعقل فى الوجوب والندب والكراهة والتحريم فى صلاة فى الوجوب والتحريم الا الخاطيء فى الاول دون الثانى وفى الثانى بالعكس وفى الثالث كلاهما مخالفا للعادة وقال الطبرسى رحمه الله هذا على سبيل الفرض قوله الثانية عشر الخ ظاهر هذه الروايات ان المامور به فى المتعارضين انما هو ما لم يجى به الثقة وما جاء به الثقة فالتخيير ابتداء والتوسعة فيكون جمعا بينها حمل على التوسعة ابتداء او مبنيا دل على وجوب العرض حيث نقل خبرين مختلفين احدهما مكاتبة محمد بن الحسن الصفار الى ابى محمد الحسن عم وفيها انه كتب اليه رجل اوصى الى رجلين ايجوز ان ينفرد بنصف التركة والاخر بالنصف فوقع عم لا ينبغى ان يخالفا الميت ويعملان على حسب ما امرهما ان شاء الله والاخر ما رواه فى الكافى بسنده الى بريد قال ان رجلا مات واوصى الى رجلين فقال احدهما لصاحبه خذ نصف ما ترك واعطنى

النصف

النصف مما ترك فابى عليه الاخر فسألوا ابا عبد الله عم عن ذلك فقال ذلك له ثم قال الصدوق وجدان حكى هذا الخبر لست افتى بهذا الحديث بل افتى بما عندى بخط الحسن بن على عم ولو صح الخبران الى ان حكى المص قلنا التحقيق انه لا تعارض بين هذين الخبرين اذ الظاهر من قولهم ذلك له ان المراد له ان يمنع تعديا الا قرب للوجهين وح فيوافق المكاتبة فى جميع وجوه الاجماع على تقييد الوصيين والمنع من القسمة ثم قوله وكل امام اعلم زمانه لا يخفى ما فيه الا ان يحمل على التفضيل عن ارادة الزيادة حتى يكون المعنى ان كل امام عالم بما به صلاح اهل زمانه وما يناسبهم من الاحكام الظاهرية بحسب ما تقتضيه التقية وح فيجب الاخذ بالمتاخر حتى يجئ ما يخالفه ممن يجئ بعده فيعلم ان المصلحة قد تغيرت وهكذا لكن قوة من مضى من الناس تابى ذلك والتحقيق ان الامام انما ينظر فى مصالح رعيته مدة من بعدهم فاذا مضى لسبيله وقام الاخر نظر فى مصالح من كان بعد الماضى فكان اعلم بما فى عنده حيث انه مراعيها لبيته من وضعيته وفيه فان العلة فى وجوب الاخذ بقول المتاخر ليس عدم علم المتقدم بالحكم الثانى بحسب المصلحة والا كان المتقدم عالما بان مصلحة من يجئ بعده فى ذلك الا يقال ان المضبان فى عدا المخالف الصالح بالنسبة الينا على حد سواء فلا وجه لتقديم المتاخر منهم على المتقدم لانا نقول ان المتاخر الحكم بما يخالف المتقدم على حسب ما تقتضيه المصلحة كاى مجدد فى القضية المذكورة على فرض المخالفة يحسب الاستمرار على ذلك الحكم وان مضى المتاخر لسبيله لعدم العلم بتغير تلك المصلحة فيجب الاخذ بكل ما حكم به ابو محمد عم وان خالف السابقين الا ان يجئ عن الخلف الصالح عم ما ينافيه فيؤخذ به ويعلم ان قد تغيرت المصلحة هذا اقصى ما يمكن ان يقال عن جانب الصدوق فى حكمه بتقديم قول المتاخر على الاطلاق وغيره ان اقصى ما يعلم حال الامام منا المتاخر مراعاة مصلحة رعيته ما داموا رعيته لم يجوز فيه ما المرهم به ما دام بين ظهرهم واذا مضى كان خبره وخبر من مضى قبله على حد سواء وبينهما التوجيح فكان الوجه هو التفصيل فاعرفه قوله السابعة عشرة الخ دخلك ان قوله كما قال الصادق عم فى قوة قوله قال الصادق عم المفسر بحكم على المجمل اقصى ما هنالك انه حكم بمضمون الرواية اولا ثم اسنده الى الصادق عم وهذا كما تقول اذا بلغنا الماء كرا لم ينجسه شئ كما قال اهل السير فيكون ذلك رواية منهم غير انه يحتمل ان تكون رواية بالمعنى ثم المفسر فى اللغة والعرف وان كان هو المبين وح فقد يختص بتبيان المجمل لكن قوله يحكم ظاهر فى المعارضة ولا يجتمع المعارضة والبيان الا فى المخصص والمقيد

عشرة العرض على سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وبل على التاسعة السادسة عشرة ولفظها اوفى الجميع

الثالث الترجيح بشهرة الرواية ونقل الاكثر يا حدهما وفى الاخبار حرب بهكذا ادليه ايضا التاسعة ولعشرة الثانى على كتاب الله الحا والعمل بالموافق وطرح المخالف وهذا بلى عليه التاسعة ايضا عشرة والثانية عشرة والثالثة

والمفصل فانه يرجع اليهما اذ لا تعارض بين المجمل وبيانه كاقيموا الصلوة واتوا الزكوة ثم بيين كيفية الصلوة ومقدار الزكوة قوله الثالث الترجيح بشهرة الرواية الخ شهرة الرواية ضربان احدهما ان يكثر نقلتها عن الامام عم مع ان اتحاد المتن وكمية الفضلاء حسبتهم ورواتهم اوالمعنى خبرا كانه كثير الثانى ان تكثر روايتها عن الناقل عنه عم وان كان ذلك الناقل واحدا وبالجملة ان يشتهر نقل الرواية بين الاصحاب وان رجعوا فيها الى واحد وكلاهما مفيد لغلبة الظن بالصدور وان كان الظن فى الاول اغلب سيما الاول عن قسميها وربما توهم اختصاص شهرة الرواية بالاول حتى زعموا ان الثانية غير متحققة فى الروايتين المذكورتين وكانهم اخذوا ذلك من قولهم شهرة رواية بناء على ان الرواية بالمعنى المصدرى وليس كذلك وانما هى ههنا بمعنى الحديث كما هو المشهور والحق ان تعدد الطرق الى المعصوم غير داخل فى مفهوم الشهرة لا عرفا ولا اصطلاحا لا الشهرة ان يكون مشهورا فيهم معروفا عندهم سواء كان منشؤه ذلك نقل واحد او اكثر بل التحقيق ان رواية الاكثر كالثلثة والاربعة مثلا لا تسمى شهرة ما لم تعرفه بينها ولعل الاصحاب لها واشتهارها فيهم وبالجملة فمجرد رواية الثلثة ونحوها لا يكفى فى تحقق الشهرة فكان الامر على العكس مما ظنوه فان انضم الى رواية الثلثة مثلا الاشتهار فالشهرة هى الضميمة وان ذلك مجمع الشهرتين الا الاولى فحسب هذا كله مع قطع النظر عن انضمام شهرة الافتاء والعمل اما اذا انضمت فلا ريب فى رجحان ما انضمت اليه لان عمل الاصحاب بالرواية الاكتفاء عليها فى الافتاء والاستفتاء من غلبة الظن بالصدور بل منتفيا الريب كما قال الصادق عم وذلك لجريان العادة بظهور ما يشتهر الاتفاق على العمل عليه والافتاء والاستفتاء فاذا استقروا على ذلك مدة الايام ولم يظهر ابطال ذلك ويتراجعوا عنه مع ظهور الامام كان ذلك دليلا على الرضا والتقرير وان ما اشتهر فيهم هو الحق والا لرجعوا عنه وما نحن فيه فى اخبار الترجيح كالروايتين مما لا شبهة فيه اذ ظاهر انه عم لا يريد الاستشهاد بشرط عدم الافتاء بها والعمل عليها بل الظاهر اشتراط تلقيها بالقبول والاخذ بها والبناء عليها وقريب من ذلك اشتهار الرواية فى الاصول القديمة اذ الظاهر منهم انهم لم يوردها الا وقد تلقوها بالقبول ولعل هذا ما بل جوامع المتاخرين كالكافى والفقيه والتهذيب بين فانه قد كان ربما كان غرضهم جمع ما يختارون من الاصول ويغلب ظنهم بصدوره ثم من وراء ذلك الجمع والترجيح ولذلك ترى جمع الاخبار المتعارضة بل ما يعلمون صدوره على وجه التقية نحو ذلك كالصدوق فى غير التقية لعل الرابع

ونحوها

ونحوها قلت انى يريدون ذلك عنهم انا ذكروا اخبار الخلاف ما يردونه تاذلوه كما ان شاهد فى التهذيب وبالجملة فالظهور مما لا ريب فيه فان قلت ما ذكرت من الاعتبار السابق لا يجرى فى الشهرة الا فتحية المتاخرين بل يختص بالمعاصرين للائمة عم قلت طريق غلبة الظن لا ينحصر فى ذلك الاعتبار ومعلوم انا متى وجدنا اسنادا رفقاء الحديث وجلة العلماء ومشايخ الطائفة يختارون احد الخبرين على الاخر كان ذلك يقوى الظن بدلالته على ان المنقول الصادر هو هذا الذى ذكروه لا غاية فانهم لا يرمون اختيارهم واعرضوا عن الاخر وهو يجمع منهم وينظرون قلت انما يتحقق الاشتهار برعاية اهل الجوامع واضرابهم لو كانوا فى عصر واحد لكنهم فى اعصار متباعدة كل واحد منهم فى عصر ومعلوم ان رواية الواحد والاثنين لا تبلغ بالخبر الى الشهرة قلت ان كان المتاخر روى عن المتقدم كما يروى الشيخ عن الصدوق والصدوق عن الكلينى والامر كما تقول لكنا لا نثبت بذلك شهرة وانما نثبتها مع اختلاف الطرق حتى تكون منتشرة بين الاصحاب فى عصر واحد او اعصار وكيف كان فلا كلام فى الترجيح بشهرة الرواية بجميع انحائها انما الكلام فى شهرة الفتوى والعمل وهى ان يشتهر بين العلماء الحكم بامر من الامور الشرعية والافتاء به والعمل عليه فهل يصلح ذلك ان يكون مرجحا لاحد المتعارضين مما لا يعلم اشتهار روايته بل اقصى ما علم من امرها ان وجدت فى جامع من جوامع الجوامع المعتبرة او فى جامعين كل فى واحد الا ان احدهما وجد مطابقا لما اشتهر من فتيا الفقهاء واللهم فيها لانه كانوا مع فتياهم بمضمونه يروونه ايضا فتلك شهرة رواية وفتيا معا وكلام الناس فى شهرة الفتيا على طرفى نقيض ما بين افراط وتفريط فالاخباريون يزعمون انها لا تصلح للترجيح لا فتقار الترجيح ان يحمل على المرجحات المنصوصة ويزعمون ان هذه غير مندرجة فى الشهرة المنصوصة ومن الناس من يذهب الى انها حجة مستقلة كالاجماع الا ان الاجماع مدرك قطعى والشهرة ظنى كخبر الواحد وربما فصل ثالث ففرق بين شهرة القدماء الذين لا يأخذون الا بالاخبار وشهرة المتاخرين فرجح بالاولى دون الثانية ان الترجيح بالاولى بمكانة الترجيح بشهرة الرواية ومنهم من احال الافتاء على القدماء وزعم انهم فى جميع احوالهم نقلة اخبار والحق ما اشتهر بين الاصحاب من صحة الترجيح بشهرة الافتاء ولهما الى بجحد اما الاول فلا بلغ بغلبة الظن بمطابقته ما او فقه للواقع خصوصا شهرة المتقدمين وعمل المتاخرين بابواب الملازمات لا ينفى غلبة الظن بل المطابقة فى حصول الظن بالمطابقة عند حكم كل واحد منهم فاذا حكم به الاكثر وتراكمت الظنون فاذا كان احد المتعارضين مطابقا لحكمهم كان معضورا بما يفيد غلبة الظن بالمطابقة وكفى

بيرمريحا على ما يتوجه على ذلك بل قد يدعى انه لا ندراجها في المقبولة والمرفوعة من وجهين احدهما ان ما اشتمل
عليه من الامر بالاخذ بالمشهور عام يتناول الحكم والرواية وورود على السبب الخاص اعني الرواية لا يخصصه
كما حقق في محله الثاني ان الامر فيهما قد علق على وصف مناسب وذلك مما يشعر بعلية الوصف فيكون كالمنصوص
العلة بل قد نص على العلة في المقبولة حيث قال ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابنا فان المجمع عليه
لا ريب فيه فعممه ابيتم وان لم يكن العموم مرادا وكان المعنى خذ بما اشتهر منهما بين اصحابك كما يشعر قولك
اكرم زيدا هنا العالم والعالم من هذين بان العلم علة للاكرام فتتبعه حيثما وجدت وهذه دعوى
باندراجها في الخبرين وهو الذي لم يعتمده الاستاد الشريف لا دلالة فيهما على شيء اما الاول فلان
العموم انما ينهض متعلقا لو كان محققا ومن اين لك مع احتمال ان يكون المراد ما اشتهر منهما بل الظاهر
بقرينة قوله بايهما اخذ وقوله بعد انهما معا مشهوران وقوله انظر الى ما وافق منهما فقضي لاحدهما من في
المقبولة ما ينبه على ارادة ذلك فانه قال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه
فيؤخذ به وليس هذا من التخصيص بالمورد بل بالقراين الخارجية والكلام في جواز التخصيص به وان الممنوع انما
هو التخصيص باعتبار المورد ليس الا والعموم في قوله فان المجمع عليه لا ريب فيه وان كان ظاهر السوق قليلا
لكن اقصى ما فيه الترجيح بالاجماع ولا اقل من الاحتمال وقول السائل فيما بعد فان كان الخبران عنكم مشهورين
لا ينافي كون المراد بالاجماع الشهرة لجواز ان يكون اراد بالشهرة المعنى اللازم لما قابل الاثنان وكان كل مجمع
عليه مشهورا ثم اثره بالذكر لقوله ثم فيترك الشاذ الذي ليس بمشهور على انه في نفي الريب ما يدل على
ارادة الاتفاق معنا فالاجماع المعنى اللفظي الذي ينتفي عنه الريب والتحريم ولهذا هو المتفق عليه
المختلف فيه وان كان مشهورا وان امكن ان يكون المراد به اطمئنان النفس وسكون القلب الذي يحصل
بالشهرة ايضا واما الثاني اعني دعوى اشعار التعليق بالعلية فاقصى ما في التعليق الاشعار بان له مدخلا
في العلية لا انه تمام العلة كما في العلة المنصوصة وبالجملة فانا نفرق بين التنصيص على العلة والتعليق على
الوصف المناسب في كيفية الدلالة فدلالة التنصيص على انه المنصوص عليه تمام العلة والحكم ان شهرة
رواية المعنى شهرة للرواية لكنا قد بنا ان الحجة عدم الاقتصار على المنصوص لكنا وان كان دلالة الاشعار
ضعيفة لا تنهض للتشريع واثبات الاحكام واما خصوص العلة في المقبولة فاقصى ما فيه دعوى العموم
من حيث انه سيق علة وتعليلا وانما التعليل والاستدلال لا على العموم لانه بمكانة كبرى القياس وهو

فحينئذ

فحينئذ المنع بل اقصى ما يقتضيه التعليل الخطابي ارادة الطبيعة وهذا كما تقول احسن معاشرة الناس
فان حسن المعاشرة محبوب في الناس وكون سهل القضاء ولا تقتضاء فان التساهل فيما يقبل السوق
عليه ولا تأخذ بخبر فاسق فان الفاسق لا يوثق به ولا تعتمد على ظالم فان الظالم لا وفاء له الى غير ذلك
سلمنا ارادة العموم ولكن اقصى ما يقتضيه التعليل الخطابي بل كلية الكبرى في القياس البرهاني اتمام
العموم بحيث يتناول الموضوع ولا ريب ان قولنا ان الخبر المجمع على روايته بل المجمع على روايته من المتعارض
لا ينبغي ان يرتاب فيه فيتناول ما سبق له الكلام خصوصا والمساق انما هو ذلك كما عرفت على ان في نفي
الريب ما يوجب تخصيصه بذلك فان الريب انما ينبغي في شهرة الرواية لا شهرة الفتيا فانها محل الكر
ثم يتوجه بعد هذا كله ان التبادر في خطاب المشافهة انما هو الى مثل المخاطب ومن فيقتصر على شهرة الرواية
بين المعاصرين وتلك ان الظن في تلك اقوى فلو لم يكن امر هنا لظاهر وبالمراجعة والمسئلة بل دعا الى
عن تقريبه بخلاف الاشتهار بعد الفتيه ولا سيما اشتهار الحكم فتامل والتخصيص بشهرة المتقدمين ان كان
مبنيا على الاقتصار على المنصوص فاقتصار المتقدمين على الاخذ بالاخبار لا يوجب شهرته في المنصوص لان
اقصاه ان يصير المعضود بشهرتهم معضودا برواية وليس في الصنف المنصوص والسنة المذكورة في الخبرين
انما هي المتواترة وكذا الاحاديث السابقة انما هي المعلومة كما ورد النص عليها بذلك في تلك الاخبار وان
التعليق على ان الوصف دخلا في العلية لانه تمام العلة وذلك لان الحكم انما تعلق بالموصوف مع صفته
كان تمام العلة مجموعهما او صفة هذا الموصوف لا الصفة من حيث هي وان كان مبنيا على ان شهرة المتاخرين
لا تفيد غلبة الظن بالصدور فحصول غلبة الظن بالمطابقة للواقع وجدانا شهرة يستلزم صدوره مضمونه
المقصود كما لا يخفى اقصى ما هنالك ان الظن في شهرة المتقدمين اقوى واما قول الاخبار من انه عند السنتهم
ان القدماء لا يعرفون الا فتاء في الخطاء وهل الا فتاء الا ان يقضي العالم بالحكم الى الجاهل ناقلا اسناده
بلفظ الرواية او بما رادفه فحسب احقيقا من قبل كما يسمعوا قول الصادق لابان اجلس في المسجد وافتى
الناس فاني احب ان ارى في اصحابي مثلك الحديث وقول الصدوق بل قصدت ايراد ما افتي به واما الثاني
فقد مر الكلام عليه بما لا مزيد يبقى هنا شيء وهو انا قد بينا اشتهار الرواية بين المتاخرين كاصحاب الجوامع
الخطام ومن تاخر عنهم مما يكون به ترجيح لافادتها غلبة الظن بصدورها وان لم يبلغ مبالغ الشهرة بين
المتقدمين وهل يندرج مثلها في المنصوص الظاهر ذلك لظهور انه لا ريب بقوله خذ بما اشتهر تفصيل الحكم

٥٤٩

من شهرة الرواية وكثرة الرواة ثم بالعرض على مذاهب العامة ثم الاحتياط ثم التوقف مع الامكان ثم التخيير
ثم استشكل تقديم الاحدث في الخبر الا بمنه ع قوله لكن ظاهر كثير من الروايات ان العرض على كتاب الله مقدم
الخ اي فتقدم على ما دل على تقديم غيره عليه وهنا ترجيح في الخبر للترجيح بكثرة الرواية غير منصوص
وقد عرفت ان العرض لخبار الترجيح على الكتاب والسنة ومذاهب العامة يقتضي تقديم التخيير والتوسعة لكن
لما تواترت الاخبار بالعرض على الكتاب مطلقا وجب تقديمه وتنزيل ما انفرد بغيره على انه بعد العرض على الكتاب
وما جمعه وغيره وكان ظاهره تقديم غيره على ان المراد بيان ان كلا منهما مرجح قوله بل روى الكليني الخ
كما رواه عن علي بن ابراهيم عن ابي عبد الله عم انه قال قال رسول الله ص ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب
نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه وعن العدة عن البرقي عنهم انه قال كل شيء مردود
الى الكتاب والسنة وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف وعن محمد بن يحيى عنهم ما لم يوافق من
الحديث القران فهو زخرف وعن محمد بن اسمعيل عنهم انه قال خطب النبي ص فقال يا ايها الناس ما جاءكم عني
موافق كتاب الله فانا قلته وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم اقله الى غير ذلك وقوله فهو زخرف يشير الى
الثاني والثالث وقوله وغير معقول للنبي ص يشير الى الاخير لا يخفي ما فيه من سوء التعبير قوله بكثرة
الراوي وشهرة الرواية يريد بالاول تعدد الطرق الى المعصوم وبالثاني اشتهار الرواية بين الاصحاب
ان كان الطريق اليه واحدا قوله وتاخر هذا عما قبله ما صرح به الخ تاخر ما قبله اعني الشهرة عما سبقه وهو
مراعاة الصفات فما دلت عليه المقبولة والبيان يشبه العكس في رواية العوالي لا يقع منها شيء
قوله الرواية العاشرة الخ وايراد العاشرة ان دلت على ان الانتقال من العرض على مذاهب العامة الى الاحتياط
فقد دلت المقبولة على ان الانتقال منها الى التوقف فلعل ان الاخذ بالاحتياط اخذ باليقين فلا ريب فيه عند
امكانه فكانت العاشرة مقيدة للمقبولة وان لم تكن مما في العيون لعدم اشتراطها التكافؤ في التخصيص
والتقييد مع انه قد جاء الامر بالاحتياط على الاطلاق فان قلت فكيف قدمتم عليه العرض على مذهب العامة
ونحوه قلنا لمجيء المقبولة وغيرها بذلك فكانت مقيدة لما دل على الاطلاق قوله والاحتياط انما يتاتى
فيما لم يكن احدهما حاملا للتحريم الخ ليس هذا على اطلاقه لظهور اتيانه فيما اذا كان الاحتمال الاخر هو الاباحة
او الندب او الكراهة فيحمل بما دل على التحريم ويترك الفعل وتكون الحاطة في ذلك انما ذلك حيث يكون
الاخر هو الوجوب لان في الاخذ في كل منهما مخالفة قوله وفيه نظر الخ لا وجه للنظر وجيه وبالجملة فالجمع بين

بالخاطب كما انه لم يرد ذلك بقوله انظروا الى من كان منكم الخ وقد يكون الحاكم والمتجاوز في الاحكام من مجلس الخطاب
انما كان بالاجماع والشان فيه واقصى ما يقتضيه المقام وتدل عليه قرائن الاحوال ان ينهض له الاجماع
التبادر الى الشهرة في امثالهم من المعاصرين لهم والمتاخرين اذا سادت شهرتهم شهرة المعاصرين
في افادة غلبة الظن بالصدور باعتبار كثرة الطرق الى المعصوم فانها ترجع اليها ما اشتهر مع قلة
الطرق بها الافادة فان ذلك وان افاد ظنا لكنه في المعاصرين مما يفيد غلبة الظن باعتبار انه لو لم يكن
مطابقا للواقع لا تنتقض بالمراجعة والتساوي بل ربما امر بعد تقريبه فكيف يدعى مع ذلك تساويهما
في الحكم من دون دليل ومن هنا يبين عدم اندراج شهرة الخبر الواحد بين ارباب الفتاوى في تعليلهم بالا
تكثر طرقه ويرجع الاخبار ويعرب عن شهرة قد يعيد انه كان اتكالهم عليه والاخذ به مما يفيد غلبة
الظن وبعد تفا الكلام انما هو فيما يندرج تحت النص والظاهر من ذلك شهرة الحكم من دون نص لما عرفت
ولان النص انما جاء في شهرة الرواية ويظهر لك الحكم من دون نص لما عرفت ولان النص انما جاء في شهرة
الرواية ويظهر لك انه اذا تعارض شهرة الرواية بين السابقين وشهرتها بين اللاحقين كان الترجيح
للاولى لان تكثر الطرق في الثانية دون شهرة سابقيه واولى من ذلك ما لو تعارضت شهرة الرواية
في السابقين وشهرة الحكم في اللاحقين لان الامر انما جاء بتقديم تلك اعني شهرة الرواية ولفظة او
في الخبر مؤيدة لكون الاولى بمعنى او لم يعين الامرين احدهما ان العكس لم يات في كلامهم الا نادرا
الثاني ان المراد بالسنة لما كان هو المتواتر كانا بمكانة واحدة فكان العرض على احدهما عرضا على الاخر
قوله مع روايات اخر مذكورة فيها يعني في الخامسة عشر وهي ما اشار اليه بقوله هنالك ورد حديث اخر
الخ قوله السابع التخيير الخ ظاهر اكثر تلك الاخبار ان التخيير فيها على من قبيل الرخصة في مقام التردد
فلا يعمل بها شاذ والقضاء والافتاء والتلوف كيف جاء ومن هنا يظهر ان مكاتبة ومعتبره بن مهزيار
ليس من هذا الباب لان التوسعة هنا الباب لرفع الحيرة عند الحاجة والحيرة مع الوصول الى الحكم
الواقعي فيما اشتملت عليه هو التخيير لان الحكم الواقعي احد الامرين والتخيير بخصوصه الضرورة الا ان ينزل
على ما قلناه لكن ذلك التدقيق بعض المكاتبة قوله واعلم الخ لما ذكر ان المستفاد من مجموع الروايات عشرة انحاء
من الترجيح وكانت تضمنت انحاء متعددة مختلفة في الترتيب ولا بعض الترتيب اخذ يستنبط من المجموع
ترتيبا مخصوصا وحاصل ما اختار تقديم العرض على الكتاب او السنة ثم الترجيح بالصفات ثم بالخفاء

من شهرة

بعض المتأخرين ... في التخيير ... وجه ... ان الاخبار ... في الحمل ... على الاستحباب ... (حاشية مائلة، غير مقروءة بتمامها)

ما جاء بالتوقف والارجاء مطلق وبين ما جاء بالتخيير كذلك فتقديم الاول على الثاني وتحكيم كل منهما في
كما فعل المصـ ليس بالبعيد قوله وجعل بعضهم التخيير مخصوصا الخ هذا الجمع لصاحب الفوايد وهو تحكيم كل منها
الاحتجاج اخبار الارجاء على زمان الحضور واخبار التخيير على زمن الغيبة وبيان الكل بجا في زمن الحضور
فصل بامكان الوصول من دون مشقة وعدمه لكان وجها الا ان يقال انهما متحدان فيما اشتمل على غيرهما
من طرق الترجيح كالمقبولة والمرفوعة والظاهر ان الترجيح بتلك الطرق انما يصح حيث تعذر الوصول كيف
يحمل الارجاء في هذه الحال على امكان الوصول ثم يتم ذلك فيما لم يشتمل على شيء منها ونقل عن صاحب الغوالي
حمل الارجاء على ما اذا لم يكن مضطرا الى العمل والتخيير على المضطر كما ينبئ عنه موثقة سماعة ومن الناس من حمل
الارجاء على حكم غير المتناقضين والتخيير عليه وموثقة سماعة تاباه ومنهم من حمل الارجاء على الفتوى و
التخيير على العمل وخبر الميثمي يدل على ان التخيير فيما كان النهي عنه اعافة فينزل فواحش المتعارضين على
التنزيه والامر فيها الاخير على الرخصة لكنه لم يعرف الى احد من الناس والاوجه تنزيل ما جاء في الارجاء على انسداد
طرق الترجيح مع امكان الوصول وعدم الحاجة الى العمل وظاهر بعض الاخبار وجوب الارجاء ابتداء وما جاء
في التخيير على الانسداد ايضا مع البعد وما الحاجة الى العمل او مع عدم امكان الوصول سواء احتاج ام لا
فتشكل غاية الاشكال فقد عرفت التخلص منه لكنك عرفت ايضا انه لم يعمل عليها احد من الاصحاب الا الصدوق
واذ قد اتينا على كلام المصـ فيما جاء في الخبرين المتعارضين فاعلم ان السيد الشارح حكى عن بعض معاصريه من
افاضل الشيعة انه زاد في رسالة عملها في التراجيح اشياء وهو بعد خبر المقبول وخبر الميثمي الذي حكينا محل
الشاهد منه الثاني خبر السائر الذي قدمنا والثالث الى العاشرة التي حكيناها عن الكافي والسابع ما رواه في
مجمع البيان عن النبي صلى الله عليه وآله قال اذا جاءكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما خالفه فاضربوا به
عرض الحائط الثامن ما رواه في العيون عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا حدثتم عني بالحديث
فانحلوني اهنأه واسهله وارشده فان وافق كتاب الله فانا قلته وان لم يوافق كتاب الله فلم اقله التاسع
فيه ايضا عنه قال ما اتاكم عنا من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل العاشر فيه ايضا عن محمد بن مسلم
ايضا عنه قال يا محمد ما جاءك من رواية من بر او فاجر يوافق القرآن فخذ به وما جاءك من رواية من بر او فاجر يخالف
القرآن فلا تأخذ به الحادي عشر فيه عن سدير قال قال ابو جعفر وابو عبد الله عليهما السلام لا يصدق علينا الا ما وافق كتاب الله
وسنة نبيه الثاني عشر فيه عن العبد الصالح عليه السلام قال اذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله

وعلى

وعلى احاديثنا فان اشبههما فهو حق وان لم يشبههما فهو باطل الثالث عشر فيه ايضا عن ابي الحسن عليه السلام في رسالته
الى اهل الاهواز انه قال فاذا صدق الكتاب بتصديق خبر وتحقيقه فانكرته طائفة من الامة وعارضته بحديث
من هذه الاحاديث المزورة صارت بانكارها ودفعها الكتاب كفارا ضلالا واصح خبر ما عرف تحقيقه من الكتاب
مثل الخبر المجمع عليه عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال اني مخلف فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي الحديث الرابع عشر فيه
عن ابي جعفر الثاني عليه السلام في مناظرته مع يحيى بن اكثم انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله في حجة الوداع قد كثرت علي الكذابة
وستكثر فمن كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار فاذا اتاكم الحديث فاعرضوه على كتاب الله وسنتي
فما وافق كتاب الله وسنتي فخذوا به وما خالف كتاب الله وسنتي فلا تأخذوا به الخبر الخامس عشر ما رواه الشيخ في كتاب القضاء من
المراسيل عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين من كتاب الله فخذوا
به والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا حتى يستبين لكم السادس عشر ما رواه فيه عن اليقطيني عن يونس بن عبد
الرحمن ان بعض اصحابنا سأله وانا حاضر فقال يا ابا محمد ما اشدك في الحديث واكثر انكارك لما يرويه اصحابنا
فما الذي يحملك على رد الاحاديث فقال حدثني هشام بن الحكم انه سمع ابا عبد الله عليه السلام يقول لا تقبلوا علينا
حديثا الا ما وافق القرآن والسنة او تجدون معه شاهدا من احاديثنا المتقدمة فان المغيرة بن سعيد
لعنه الله دس في كتب احاديث لم يحدث بها ابي فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا صلى الله عليه وآله
محمد فانا اذا حدثنا قلنا قال الله عز وجل وقال رسول الله والخبر طويل وفيه ان يونس عرض على بعض كتب
اصحاب ابي عبد الله عليه السلام على الرضا عليه السلام فانكر منها احاديث كثيرة ثم قال ان ابا الخطاب لعنه الله كذب على
ابي عبد الله عليه السلام الى ان قال فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن فانا ان تحدثنا حدثنا بموافقة القرآن وموافقة السنة انا عن الله وعن رسوله نحدث ولا نقول قال فلان وفلان فيتناقض كلامنا ان كلام آخرنا مثل كلام اولنا مصداق
لكلام اخرنا وان اتاكم من يحدثكم بخلاف ذلك فردوه عليه السابع عشر ما رواه فيه عن جابر عن ابي جعفر عليه السلام
في حديث ما جاءكم عنا فان وجدتموه للقرآن موافقا فخذوا به وان لم تجدوه موافقا فردوه وان
اشتبه الامر عندكم فقفوا عنده وردوه الينا حتى نشرح من ذلك ما شرح لنا الحديث الثامن عشر
ما رواه فيه عن الاحتجاج وليس من تعارض الخبرين في شيء التاسع عشر فيه والحسن بن ذلك ايضا الا انه
فيه الا بما لقيتم العامة وانهم ليسوا على شيء مما انتم عليه وقد مر المتمم العشرين ما رواه في العلل عن ابي
اسحق ارجاني قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام اتدري لم امرتم بالاخذ بخلاف ما تقول العامة فقلت لا ادري فقال
ان عليا عليه السلام لم يكن يدين الله بدين الا خالف عليه الامة الى غيره ارادة لابطال امره وكانوا يسألون امير المؤمنين

عن الشيء لا يعلمونه فاذا افتاهم جعلوا له ضدا من عندهم ليلبسوا على الناس الحادي والعشرين ما رواه فيه ايضا
عن ابي اسباط قال قلت للرضا عليه السلام يحدث الامر لا اجد بدا من معرفته وليس في البلد الذي انا فيه احد استفتيه من
مواليك فقال عليه السلام ائت فقيه البلد فاستفته في امرك فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه وهذا عن باب
كالتاسع عشر والثاني والعشرون ليس من هذا الباب ايضا وكيف كان فلينظر في هذه الاخبار ما يخرج عن
الوجوه العشرة بل جميع ما جاء في المتعارضين منها الا يزيد على العرض على كتاب الله والسنة والاحاديث
المعلومة واكثرها في الكتاب متعددا وكثير منها فيه مع السنة وبعضها مع الحديث حيث اتفقا وورد السيد
الشارح على هذه الترجيح في حديثها انها فضلا عن تعارضها واختلاف الخبار فيها فقال اما الاول ففيه اولا
والا فقد لا يكون على الاطلاق فانه ربما كان مخالفا لمحكمات الكتاب او ينافي خلاصه مجهود وعنهم عليهم السلام انهم
قد يرون المصلحة في ايراد مثله مع خفي لا تفهمها او انهم ضوا ان الشاهد يرى ما لا يرى الغائب
ربما كان مخالفا لم يعلم من المذهب وكان حديث عن الاورع موافقا للكتاب والمذهب وربما كان شاذا
نادرا وكان معارضه مشهورا وربما كان يميل الى حكام العامة وقضاتهم اليه اكثر واما العرض على الكتاب فيما حق
الذي قلنا انما ينفع لطرح الاحاديث التي وضعها الغلاة واللاحن في الاصول واهل الاباحة وامثالهم في
الفروع لانهم وضعوا ما يخالف محكمات الكتاب واولوا الكتاب على حسب اهويتهم وبدعهم وربما وضعوا في ذلك
احاديث نسبوها الى الصادقين عليهم السلام ترويجا لمذاهبهم الفاسدة فوضع الائمة لشيعتهم هذه القاعدة
والذي كان قاله من قبل ان عرض الحديث انما يكون على محكمات الكتاب وهي التي لم يختلف احد من الشيعة فيما هو
مقصود منها فكان معلوم فهمها وقاطعا عند الكل او عندنا فيتعين حمل تأويل الخبر والالزم مخالفة المعلوم
من الدين او المذهب ضرورة واما العرض على الذي يختلف في المقصود منه وكل استدل على ظهوره او ادعى ظهوره
بادلة ظنية ليس على حجيتها دليل فليس مما ياسر الائمة عليهم السلام وقال في مقام آخر ان العرض على كتاب الله جل شأنه ان
كان على الحكم الذي مضمونه ضروري في الدين او المذهب فلا ثمرة لعرض الحديث عليه لان كان المقصود تحصيل
العلم والظن بحقيقته ليعمل به لان مثل هذا الحكم مستغن عن الدليل وان كان على الظاهر الذي اختلف
في ظهوره ولم يعلم من طريقة الائمة عليهم السلام حاله والمقصود منه فلا يحصل من موافقته لمثل هذا الظاهر قوة الظن
وربما كانت دعوى الظهور من قائل غير مستندة الى حجة شرعية وكان ما ليس بظاهر عنده هو المقصود
فيكون الحديث المخالف لهذا الظاهر هو المطابق للواقع واما موافقة العامة ومخالفتها فانا علمنا ان مذاهب العامة

في زمن

في زمن الصادقين عليهما السلام لم تكن محصورة في المذاهب الاربعة وقد جاء في تواريخهم ان اهل الكوفة كانت
عليهم في عصر الصادق عليه السلام على فتاوى ابي حنيفة وسفيان الثوري ورجل آخر واهل مكة على فتاوى ابن
جريج واهل المدينة على فتاوى مالك ورجل آخر واهل البصرة على فتاوى عثمان وسوادة وسعيد والربيع
واهل الشام على الاوزاعي والوليد واهل مصر على الليث بن سعيد واهل خراسان على عبد الله
بن المبارك وكان في الناس من اهل الفتاوى غير هؤلاء كسعيد بن المسيب وربيعة الرأي وسفيان
بن عيينة ومحمد بن شهاب الزهري وكل واحد من هؤلاء امام قوم برأسه ليس تابعا لغيره وكانت المذاهب
الاربعة كغيرها الا ان مال الرشيد الى الحنفية وغيره الى غيرها ولكن لم تترك المذاهب الاخر الى ان استقر
على حصر المذاهب في الاربعة سنة خمس وستين وستمائة فصار عامتهم من غيرها بتوسط السلاطين
والامراء قال فعلى هذا انما يصح الحمل على التقية لو وافق الخبر جميعهم او اكثرهم او علم ان مضمونه كان هو
المعمول به في زمان ذلك الامام الذي اسند اليه الخبر او قامت قرائن اخر يعلم منها انه خارج مخرج التقية
فليس لاحد ان يحمل خبرا على التقية بمجرد انه موافق لمذهب احد منهم الا ان لم يعلم حال هذا المذهب في
زمان صدور ذلك الخبر وقال في مقام آخر ليس العمل بما يخالف العامة الا ان المخالفة لا تقتضي قوة
الظن بكون مضمون المخالف واقعيا كما اذا كان الموافق موافقا لنص الكتاب ومحكمه لان الاخبار المخالفة
الواقع ليست منحصرة في التقية من العامة بل الحكم كان تقية من بعض سلاطين الوقت الذين لا يبالون بالدين
كالوليد الذي استخف بالقرآن المجيد والمتوكل الذي اعلن بعداوة سيدة النساء واما الارجاء والتوقف
فانه كان في الفتوى بحكم الله الواقعي مع التخيير في العمل فالمكلف في سعة وان كان في العمل فيلزم
الضيق وترك اكثر العبادات والمعاملات فانه ليس حديث الا وله ما يضاده او ينافيه ومن الا كونه ليس
يظهر من القرآن محكم ولا من السنة المتواترة والعامة في المسألة مختلفون مع عدم العلم بالفتوى في
ذلك الزمان واما الاحتياط فربما يؤدي الى الضيق او قيل بوجوبه وورد في الجميع قال فاعلم اذا تأملت
ما قلنا ونظرت في احاديث الترجيح من حيث الاختلاف فاذا قد اكتفى في البعض بالتوقف وفي
البعض بالتخيير وفي البعض فصل تفصيلا ثم ان المفصلات منها مختلفة الترتيب مختلفة
العدد ونظرت ايضا في قول الصادق عليه السلام انا نحن القينا وقع هذا الاختلاف بين الشيعة لكونه ابقى
لهم ولنا علمت ان الاصل هو التخيير في العمل والتوقف في الفتوى فيجوز للمكلف العمل بما في الكافي

والفقيه بشرط عدم رد الشيخين له سواء كان له معارض ام لا ثم الترجيح بما ذكر في الاخبار مستغرب اذ يمكن
هنا كلام ويمكن ان يقال في تعارض المرجحات لكونها مرجحة على الانفراد فاذا جاء خبر العدل مخالفا لحكم
الكتاب او لما عليه المذهب وخبر غيره موافقا لهما رجحنا خبر غير العدل لان الرجحان لما يه قوة الظن ولا
ريب انه يقوى مع حكم الكتاب واجماع الاصحاب وادعاء ان ذلك في جنبه هباء لكون عدم اعتبار العدالة
عند معارضتها لما هو ارجح منها لا يتحقق الا اذا لم يكن هناك مرجح سواها كما اذا جاء خبرات
متكافئان من كل وجه الا ان راوي احدهما اعدل والاخر ضعيفا فلا ريب ان قوة الظن في جانب خبر
العدل واما موافقة الكتاب فليس المراد بها ان تكون في الكتاب ما يدل على خصوص ذلك الحكم صريحا كي
يختص ذلك في الاصول بل ذلك بالموافق اعم ما يتناوله الكتاب بعمومه او اطلاقه فاذا جاء مثلا في
نكاح ما لا ينص في الكتاب على تحريمه خبران احدهما يمنع والاخر يبيح كان المبيح هو الموافق للكتاب دون ما خالفه
العامة فلا ريب ان المخالف كان عارفا بمذاهب اهل زمانه واما من تاخر وبعدت عليه الشقة فالعلم
وان كثر اختلافهم الا انهم كثيرا ما يتفقون ومواقع اتفاقاتهم لا تكاد تخفى على من له ادنى مسكة في معرفة
مذاهب الناس وجدوى الترجيح بالمخالفة تظهر في مثل ذلك فيما اختلفوا فيه ايضا فان الاطلاع على ما اشتهر
من مذاهب اهل الخلاف في زمان صاحب ذلك الخطاب غير عزيز فاذا تعارض علينا خبران عن ائمتنا احدهما
موافق لمذاهبهم المروجة والاخر مخالف رجحنا المخالف على الموافق حملا على ما حققنا من ارادة التقية فالورع
كانت فيما يشتبه دون دينه بناء عليه بحوره الخطب واما الارجاء والتوقف فليس الا مع الامكان
فلا قيل بطول وقت الحاجة بما يقتضي به العقل ببقاء التكليف وتوجه اليه رواية سماعة وغيرها او
الاحتياط فيجب التخيير الى الحرج والضيق المنع بالاية والرواية منعناه ثم ليت شعري كيف استنبع لديه الترجيح
بها على سبيل الوجوب فكيف صح على سبيل الاستحباب وان دخل الوجوب والاستحباب وما كان منشأ
الفساد هو الوجوب كي يصح بدونه واما ما يروى عن قولهم انا اوقعتكم في الخلاف فان صح فانما عنى
به سلوكهم في بعض الاحيان مسالك التقية فان ذلك سبيل الخلاف فكانه هو النجاة وقوام ذلك
لا يقتضي هذا الاهمال الشديد بحيث نقدم على المتعارضين وناخذ بما شئنا من دون تفتيش حيث
يتناد دون في كل ناد في المنتهى فضلا عما له معارض ولا ياخذ به الا بعد العرض على الكتاب والسنة اجمالا
المعلوم والفحص عن المخصص والمقيد والمعارض وكفاك شاهدا ما جاء عن امير المؤمنين عليه السلام في اختلاف

الحديث

الحديث وبذلك يعرف حال ما ادعاه من جواز العمل بما في الكتابين من دون فحص ثم اذا جاز الاخذ من
دون نظر فالرخصة في ذلك بالكتابين دون كتب الشيخ وغيره من الاجلاء فان تعلق بما ادعاه الصدوق
في اول الفقيه من صحة ما فيه وادعاه الشيخ صاحب الكافي والشيخ ايضا ذكر في العدة ان كل حديث عمل به في كتاب
من كتبه اخذه من الاصول المجمع على صحة نقلها او ما كان لرجل يخاف مقام ربه ويرضاه اليوم الاخر ويحتج
في الشريعة بما لا يصح لسيرة فضلاء الشيخ والجواب عن هذا الدين فيكون تصحيح ما صححوه حجة علينا او
يلحق هذا الخبر الاخر بتقييد خصوصا وقد استقامت على الترجيح طريقة الامامية وتواترت به الاخبار
بل عليه اجماع المسلمين كما فيه انفرد لصحة هنا كلام لان جماعة من اخبارهم بالاخذ به مبتدأ ام كيف
يبني مثل هذا الاصل العظيم الذي تدور عليه رحى الشريعة على شرعة من الاخبار ولم يعرج عليها احد من
الناس مع امكان تنزيلها على ارادة المتكافئين كما ينبغي حملها عليها ثم حكي صاحب الرسالة انه اورد اشكالا
اخر منها ان الاختلاف للاخبار في التوقف والتخيير في منتهى المراتب كما وقع في المقبولة والمرفوعة ومنها انها تقتضي
الحكم بتقديم ما وافق الكتاب على ما خالفه مع ان العلامة وغيره حكموا بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد
على ان الروايات الدالة على انحصار فهم الكتاب بهم عليهم السلام يقتضي تقديم الاخبار المخالفة للكتاب ومنها ان المسألة
اصولية فكيف يمكن اثباتها باخبار الاحاد واجاب عن الاول بما جمع به الطبرسي من حمل عليا في الزمان
على التمكن من الوصول والتخيير على غيره وحكي عن شيخه المجلسي انه اظهر الوجوه وعن الثاني بان اقوى ما
استدل به المجيز للتخصيص بخبر الواحد ان اعمال الدليلين اولى من اطراح احدهما وما ادعاه من الاجماع على ذلك
فاما المحقق حال الاجماع وترجيح الاعمال فرع كونه اقوى من الاطراح وان سلم كونه اقوى في الاطلاق فالحديث
ان دلالة الخاص ظنية وعموم العام ظني انه سلم كليا فاقصى ما يستلزم التساوي فلا الترجيح كما هو المطلوب
كذا الحكم بعدم الجواز كليا مشكل لشيوع التخصيص وقوة دلالة الخاص على مدلوله وحصر القران كله بهم عليهم السلام ثم
اعترض بان العلامة الشيرواني قال الصواب ان الدليل الذي يصلح للاعتماد عليه في حجية خبر الواحد
يدل على جواز تخصيص الكتاب به فان الدليل عليه عمل الصحابة والتابعين في موارد منكوره وقد تخلو
واقعة من عموم الكتاب وخصوصه وكذلك عمل اصحابنا كما يشهد به الاستقراء ولجاب بان كلامه هذا
لا يدل على جواز التخصيص كلية ثم ذكر ان التحقيق في المقام ما افاده شيخه جمال الدين في بحث المجمل والمبين
من ان التنافي احد الدليلين وابطاله بالكلية يتوقف على كون الاخر اقوى منه سندا وحجية فلا يجوز طرح

اية من الكتاب مثلا بالكلية بمجرد ورود خبر واحد على خلافها واما الجمع بينهما بالتخصيص والتقييد فلا
يتوقف على ذلك بل يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة او تقييدهما بالخبر الواحد وكذلك تخصيص المنطوق
او تقييده بما اعتبر فيه من المفهوم لكن بشرط ان يكون الظن الحاصل عنه بخروج المخرج اقوى من الظن الحاصل
ببقائه وشمول ذلك العام او المنطوق له كان يكون المخرج بعض افراده النادرة الغير الغالبة واما اذا كان
خلاف الشمول اقوى كان يكون المخرج هو الافراد الشائعة الغالبة فلا يجوز التخصيص والتقييد حينئذ الا اذا كان
المخصص او المقيد اقوى حجية منه كالكتاب والسنة المتواترة بالنسبة الى الواحد وذلك لان مناط الحكم
منحصر في الظن وظاهر ان الظن بشمول العام او المطلق للافراد الشائعة الغالبة ظن قوي فاذا كان العام
او المطلق قطعي السند او المنطوق وكان المخصص او المقيد ظني السند والمفهوم فالظن بشمول ذلك
العام او المطلق لتلك الافراد الشائعة الغالبة اقوى من الظن الحاصل بتلك المخصص او المقيد بخروجه فيجب
ان يعمل بذلك الظن القوي ويطرح الضعيف واذا تساوى الظنان فلا يمكن ترجيح احدهما فيجب التماس
مرجح اخر والتوقف وعن الثالث بما حاصله المنع من اثبات المسألة الاصولية بخبر الواحد ليس باتفاقي كما
يفهم من كلام العلامة الشيرواني وجمال الدين مع انه لا يعرف ما اراد من اشتراط العلم في الاصول ويشير به
الى كلام الفاضل الشيرازي في الحاشية وكلام العلامة جمال الدين عليه ثم ذكر ان السيد اشار هنا الى التحقيق ما
استفاده من بعض مشايخه وهو ان الظن ان لم ينته الى القطع فلا عبرة به ولا فرق في ذلك بين الفروع والاصول سواء
كان بواسطة او بغير واسطة قال والقول بلزوم عدم الفرق بين الاصول والفروع او عدم لزومه
منهم مبني على ما اعتمدوه في الجواب عن الثاني وحكاه عن شيخه جمال الدين وان كان هو التحقيق حسبما مضى
في التخصيص لكنه لا يدفع السؤال ههنا بل يحققه اللهم الا ان يقتصر ذلك على حال الانفراد دون التعارض لضعف
الظن الحاصل بالتخصيص ح بسبب المعارض لكن يتوجه ان ما جاء في الوجوه من الاخبار المطلقة كقولهم اذا
جاءكم الخبر عنا فاعرضوه على كتاب الله يابى التخصيص على الاطلاق الا ان يقال ان المخصص لا يوصف بالمخالفة لتبادر
الجمع بالتخصيص لكن ثبوت التناقض بين القضية الكلية والسالبة الجزئية يابى ذلك الا ان يرد
ذلك الى العرف واما الثالث فظاهر كلماتهم اشتراط القطع في الاصول قال السيد في الذريعة والتحقيق في
ذلك ان المسائل الاصولية اما ان تكون مما يتعلق باللغات او لا فان كانت من الاول فقد اتفق الناس
واجمع الجماهير على الاكتفاء فيها بالظن ولكن لا على كل ظان بل ما يؤل الى القطع كما في الاحكام فان قلت

الاصل

الاصل عدم كفاية الظن في شيء وما نبتني عليه الشريعة خرج من ذلك ما قام عليه القاطع كالاحكام
الشرعية والوضعية بالاجماع والمعلوم من الاجماع في الوضعية انما هو المأخوذ بطريق النقل فاما بطريق الاستدلال
وبالجملة ما لم يكن بطريق النقل فعلى الاصل قلت ان الطريق كما استقامت على الاكتفاء بالظن في المنقول
حتى اذا استند احدهم الى امام من ائمة اللغة قبل منه ولو كان في مقام خصام كذلك استقامت على الاخذ
في القسم الثاني بالاستدلال بما يقبل الظن من غير نكير فلو لم يكن الظن في ذلك كافيا لبادروه بالانكار
وقالوا ان قصاراه الظن بل ان كان هناك رد فبظن اقوى منه الا ان يقال ان الكشف عن مقالة المعصوم
بمثل هذا الاجماع غير معلوم سيما على ما اقتفاه في الكشف والحق ان جميع تلك المباحث ترجع الى فهم الخطاب
خصوصا ما يتعلق فيه بالتبادر مع اصالة عدم النقل كما في بعض المفاهيم وذلك مما الكلام فيه قطعا
اما البعض الاخر كمفهوم الشرط ومفهوم الموافقة فهو عند تمام المدلولات الصريحة وربما يلغ بالتنقيد الى
العلم العرفي بحيث تطمئن اليه النفس ويسكن القلب على ان العقل حاكم والضرورة قاضية ان اذا استنكر من
العلم وجب الاخذ بالظن ومن المعلوم الذي لا يحوم حوله الشك ان من يحاول العلم بالاحكام الفرعية من
الخطابات الشرعية يحتاج اشد حاجة الى معرفة مداليل الالفاظ ووجوه الجمع بين اطراف الخطاب والخطاب
الذي جاء من متكلم واحد ولا بد فاذا لم يمكن اثبات هذه الاحكام بالقواطع تعين الاكتفاء فيها
بالظنون والا لزم تعطيل الخطابات الشرعية بل كلها فان قلت ما لم يشكل الامر اشكل معارضه او ما يتعلق
به وان كانت المسألة الاصولية من الثاني كما في اثبات حجية الاجماع والخبر الاحاد وظاهر الكتاب فظاهر
اصحابنا ان كلمتهم متفقة على اشتراط القطع فيها ومن ثم لم يقنعوا في اثبات حجيتها الا بالقاطع
اما دليل العقل فمرجع المدلولات الخطاب كالمفاهيم فلا اشكال لكونه من الاول ولو سلم لم يرجح كاصل البراءة
والاباحة فلا بد فيه من القطع وقد عرفت ان السيد ابا الشيخ تبعا لبعض مشايخه لم يفرق بين المدارك
وغيرها واكتفى في الكل بالرجوع الى العلم وقنع في اثبات حجية المدرك بخبر الواحد بقي هنا شيء وهو
انه قد يؤخذ على القوم في سيرتهم وذلك انا قد وجدناهم يتكرون في كتبهم الاصولية موجبات كثيرة
ولا يجوز المصير الى التخيير الا بعد مراعاة الكل وعدم ظهور شيء منها ثم رأيناهم في الاستدلال لا يرون
في الاغلب الا العدالة والشهرة والموافقة والمخالفة والاحتياط وبالجملة ما اشتمل عليه الروايات
مقبولة ابن حنظلة ورواية زرارة فاذا لم يظهر شيء من ذلك صاروا الى التخيير وربما اقتصر بعضهم على

ستطال

مواعاة العدالة واهمل الشهرة وغيرها كما هو المعروف من طريقة صاحب المدارك فانه متى وجد الخبر متكافئين والعدالة صار الى الجمع واما مواعاة تمام الاسناد والارسال فراجع الى العدالة بل هما صادرا وهم يردون اختلافها في العدالة والشهرة وغيرهما عيانا على ما هو طريقة الشيخ في كتابي الاخبار وجرى عليه متاخرى المتاخرين حتى اشتهر بينهم ان الجمع مهما امكن اولى من الطرح اي طرح احد الدليلين بالترجيح وكان الواجب عليهم بمقتضى قواعدهم الاصولية ان لا يذهبوا الى الجمع الا بعد رعاية كل ما يمكن ان يقع به ترجيح حيث ينقطع الحيلة ثم الذي دل عليه الدليل بعد فرض التعادل انما هو التخيير بمعنى الاخذ بما شاء من باب التسليم وليس ذلك بجمع اذ ليس الحكم الواقعي هو التخيير كما قد يتوهم وانما الحكم الواقعي في احدهما والتخيير في الاخذ بكل منهما دفعا للحيرة واين هذا من الجمع وبالجملة فالدليل انما دل على الترجيح عند ظهور المرجح وعلى الاخذ بما شاء من باب التسليم عند عدمه وليس فيه من الجمع عين ولا اثر والقوم قد تجاوزوا ذلك وجعلوا يجمعون كل رطب ويابس وقد يحتج من الاقتصار في الترجيح على بعض المرجحات بان كثيرا من المرجحات لا طريق لهم في الغالب الى معرفتها ككون الرواية باللفظ او بالمعنى او كون الراوي جازما او ظانا فيما يرويه سماعا او اجازة من حفظ او كتاب بصاحب واقعة او غيره واما ما يصلون اليه فكانوا لم يعرضوا عنه وما ذكر من ترجيح المنطوق على المفهوم ومشهور الرواية على غيره والمسموع على ما روي مكاتبة والذي حال بين متاخري المتاخرين وبين التنقيح من المرجحات ما اشتهر فيهم من ان الجمع اولى من الطرح وان ظهر المرجح فقد اندفع السؤال الاول وبان ان اعراضهم عما حسبوه فيه بعد المرجحات ليس لكونه عما فقدوا به بل لانهم ظنوا ان الاولى غيره واما ما استمر عليه طريقة صاحب المدارك واتباعه من تقديم العدالة على الشهرة فليس يحتم كون الشهرة عندهم من المرجحات كيف وهي من اكمل المنصوص عليها في الاخبار المعتبرة بل لاقتصارهم على المنصوص والمنصوص منها انما هو شهرة الرواية وهم يعرضون عن شهرة الافتاء او لان شهرة الافتاء وان صح الترجيح لكن العدالة اوثق في نفوسهم منها فكان هذا شيئا لا يتوجه عليهم في تعارض المرجحات فقد تعاد وقد عرفت ان المدار عند التعارض على قوة الظن وما يحصل بالعدالة لا يقع في جنب ما يحصل بالشهرة واما الشيخ رحمه الله فلم يكن اقتصاره على الجمع والحمل للاعراض عن الترجيح وعدم الاعتداد بالمرجحات كيف وهو اول من بادر في المتعارضين بالترجيح والاخذ بالراجح لكنه يعدل العدول الى توجيه المعارض المرجوح بما يرجع الى الراجح لبسط عذ

فاول

فاول التهذيب فظهر فاسد انه اعتماده في الاحكام كان على الجمع فانه ينتقد طريقته ولم يا خذ في الغالب الا بالترجيح غير انه لا يترك المرجوح سدى ويطرحه بل يتاوله ويرده الى الراجح للعذر المذكور مع اشاوفي مهما امكن اولست تراه كيف يستدل بما ترجح لديه ثم يقول واما ما رواه فلان ويتاوله بما يتبين فيه فطن منه لا رواياته انما يبنى الحكم على الجمع ثم ان ما اشتهر فيهم من ان الجمع اولى من الطرح وان كان موافقا للاعتبار على النظام الماني من المحافظة على تصديق العدليين والاخذ بما جاء به لكنه على التحقيق انما يخلو من الطرح لانه كان بين المتكافئين فاما ان يكون بتاويل احدهما الا الاخر او بتاويلهما معا الى ثالث وان كان بين الراجح والمرجوح فاقصى امرهم في التفطان يتاولوا المرجوح الى الراجح وانما كان لا يخلو من الطرح لان في التاويل بغير دليل طرحا للظاهر واطراحه اطراح للخبر وقد اخذ عليهم الاستاد في ذلك وعمل فيه رسالة كان مما ان الاخبار نطقت والادلة قامت وطريقة قدماء الاصحاب بل متاخريهم الى زمان صاحب المدارك استقامت على وجوب الترجيح مهما امكن وكيف يجوز الاقدام على الجمع بغير بحجة وهو في الحقيقة ابين وحجح واقا هو طرح لكلا الدليلين وذكر ان الاشكال في ذلك من جهات احدها ان فيه طرحا لكلا الدليلين الثانية ان التاويل بالتخمين وحكم بغير علم فكيف يجوز العمل به والافتاء فيه من غير دليل شرعي الثالثة انه خلاف ما في الاخبار من وجوب الترجيح وذلك في مقامات ثم ذكر ان الجمع الثاني على انحاء احدها ان يحصل بمجرد ملاحظة المتعارضين بان يكون بحيث متى لوحظ الطرفان اطمأنت النفس بان الحكم ما يقتضيه الجمع الثاني ان يحصل العلم به من امر خارج ولا اشكال في شيء من هذين الثالث ما كان له شاهد شرعي يمكنه ظني وذلك كما روي ان الصدوق عن عبد السلام الهروي انه قال قلت للرضا يا ابن رسول الله قد روي عن ابائك فيمن جامع في شهر رمضان او افطر فيه ثلث كفارات وروي عنهم ايضا كفارة واحدة فباي الحديثين ناخذ فقال بهما جميعا فمن جامع حراما او افطر على محرم في شهر رمضان فعليه ثلث كفارات الى ان قال وان كان نكح حلالا او افطر على حلال فعليه كفارة واحدة فكان شاهد الجمع امارة على انهم يريدون بالخطابين السابقين حقيقتهما وليس بحجة في قرينة المجاز لانه نكونه قطعية وبالجملة لما قام شاهد الجمع صار المجازي فيهما هو الراجح في النفس ولم يبق وجها ولقائل ان يقول لو سلم الشاهد مما يعارضه وقد يجاب بان قيام الشاهد اخرجهما من سورة التعارض لكشفه عن كون كل منهما مقيدا بقيد خالف للاخر فلا تعارض في الحقيقة والاخبار والترجيح لا يقع في جنب الظن الحاصل من قيام الشاهد على خصوص هذا الجمع وبالجملة

فالمدار على قوة الظن والرجحان في النفس ولا ريب ان ما ينطق بخصوص الشاهد اقوى في النفس من غيره والرابع ما كان له شاهد كذلك غير انه لا ينطبق بان المراد منهما ذلك كما في سابقه بل هو منطبق عليه وهذا كما جاء ان ناسي النجاسة يعيد الصلوة وجاء انه لا يعيد ثم جاء انه يعيد في الوقت دون خارجه وقيام مثله وان لم يكن مصرحا بالجمع الا انه مما يفيد قوة الظن بمقتضاه والماخوذ على المعتبر الاخذ بما يغلب عليه ظنه من المدارك الشرعية الخامس ما لم يكن له شاهد شرعي غير ان الاخذ فيه يكون باحد المتعارضين وتاويل الاخر اليه جمعا ولا يختص باحدهما حتى يكون الاخذ به ارجح من الاخذ بالاخر وذلك كما اذا كان احدهما ظاهرا في الوجوب والاخر في الاستحباب وكان الاخذ بما يدل على الوجوب يحمل من الاخذ بما دل على الاستحباب فيخص بما دل على الوجوب وينزل ما دل على الاستحباب على ارادة الوجوب او بالعكس لما اتفق ان كان بالعكس فلا اشكال في هذا ايضا لا ريب في اولوية تقديم الراجح على المرجوح وبالجملة لا يخرج عن الترجيح وان كان الغرض الجمع قلت فان تساويا ولم يترجح الاخذ باحدهما على الاخذ بالاخر صح الجمع المذكور ايضا تخيرا من غير اشكال لثبوت التخيير واقصى ما يريد الجامع اولا ما لم ياخذ به الا ما اخذ به الى ولا ضير فيه لعدا ان يكون لفظ باحدهما السادس ما لم يكن له شاهد شرعي ايضا لكن التعارض فيه بالعموم والخصوص او الاطلاق والتقييد ولا اشكال في هذا بتعيين الاخذ بالخاص وان تكافئا وان كان العام ارجح في السند ونحوه مع ان كلا منهما حجة في نفسه فلا وجه للاقتصار على واحد منهما بعينه وتاويل الاخر اليه دون مرجح بل مع كونه مرجوحا والمخصص منه بان دلالة الخاص اقوى من دلالة العام مع شيوع التخصيص لغة وعرفا وشرعا حتى قيل ما من عام الا وقد خص فيقدم الاطلاع على الخاص يغلب الظن بالتخصيص وكون المراد بالعام هو الخاص على ان ذلك هو المتبادر عرفا عند صدور العام ثم الخاص قلت انما يتساوى ارادة التخصيص اذا صدرا معا كما تقول لوكيلك بع الثياب كلها وانا ابالك ان تبيع اليمنية فانه لا يعقل حينئذ الا انك اردت بقولك بع الثياب كلها ما عدا اليمنية لا اقل من تجويز الامرين على السوية اما اذا تباعدا وارادة التخصيص فان قلت احتمال البداء في الخطابات الشرعية منفي لاستحالة البداء الحقيقي على الشارع قلت ان احتمال البداء لم يمتنع النسخ انما كانا قبل ارتفاع الوحي سلمنا ولكن اذا كانا ظنيين جاز ان يكون الصادر هو العموم دون الخصوص ولا سيما مع رجحان سنده بل قطعية كعموم الكتاب المخصوص بما لم يتواتر من السنة فيتم ماعداه

دعوى

دعوى التساوي فيما اذا صدرا معا كالمثال وقلما يتفق ذلك ثم اعترض بان دعوى التخصيص في الاخبار مما تستبعد جدا بل ربما يقطع في كثير منها بالعدم وقد تاخر صدور الخصوص عن العموم في كثير بما يتجاوز وقت الحاجة فلو كان مخصصا له لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وكيف كان يلزم ذلك والعام في الكتاب المجيد او في كلام النبي او متقدمي الائمة والخصوص في كلام متاخريهم اتراه لم يعرض حاجة الى العمل طوال هذه المدة كلا بل الحاجة على التحقيق تتحقق بمجرد الرواية فان الراوي عن الامام ربما يروي لغيره اخذه الناقل وعمل به وقد مضى الاخواه وذهب عينا وشمالا فلا يهتدي عشرة الراوي الاول على المخصص وقد ذهب شرقا وغربا وكيف وكثيرا ما يكون راوي احدهما مغاير الراوي الاخر هذا يروي العام في اصل وذاك يروي الخاص في اصل اخر وربما كان احدهما من اهل العراق والاخر من اهل خراسان وربما كان ورود الخاص قبل ورود العام بل ربما كان في كيفية السؤال او مقام الحال ما يابى التخصيص واجاب بما حاصله وان اسهب فيه طويلا ان ينهب غرضنا انه لا مانع من ارادة العام بدون الخاص والمطلق بدون المقيد ولو في وقت الحاجة لكان القدرة فان البيان انما يجب عند الامكان اما مع شدة التقية وعموم البلية والامتهان فلهم الاقتصار على العموم والاطلاق والافتاء بخلاف الواقع بل في الواقعة الواحدة بعد فتاوى

وليس ذلك ببدع فانما على المكلف ما وصل اليه صادف الواقع ام خالفه ما يريد المتكلم كما يشير اليه قوله ابن تذهب وليس حيث يذهب وذلك اما لقرينة نصبها الشارع فغفل عنها الراوي او رآها وغفل المراد ولكن اغفلها فلم ينصبها لمن تناوله عنه بل حكى لمجرد الخطاب وان الرواة تركوها لظهور المراد للجماع اما ضرورة او عرف او اصطلاح او نحو ذلك وخفي الحال على المتاخرين او جاء بسبب النقل بالمعنى كما يتفق كثيرا او بسبب تقطع الاخبار او السهو عرض في احد الطبقات او كذبا او زلة قلم او نحو ذلك ولذلك عظم اختلاف الاخبار غير ان الغالب ما كان من قبلهم عليهم السلام كما قالوا انا خالفنا بينهم او نحو ذلك كم

في الخلاف ولما كثر الاختلاف ضبطوا قوانين للتخلص من الحيرة واختلفت الاخبار فيها على نمط اختلافها
في الاحكام فتقدموا بتقديم الناس الاوثق فالاشهر فالموافق للكتاب فالمخالف للعامة ثم الارجاء الى
اللقاء والتخيير بما يخالف هذا الترتيب وقصروا اقوالهم على العرض على الكتاب والسنة واخرين على
مخالفة العامة ولعلهم ما نسوا بالارجاء واحمدوا قوما دوسعوا للاخرين فاوقعوا الخلاف بين شيعتهم
في هذه الايام وليس عليهم عم فيما صنعوا من باس فانهم اعلم بالتصرف في ذلك حسبما يرون من المصلحة وقد تتبع
وجدان الاحكام انما وردت شيئا فشيئا كان في ايام   انما يصدر الحكم بعد الحكم حتى انه سوا التشبه
ليقتله ودع مكان الاصادر من القوم ثم لما اقتضت المصلحة في ايام الصادقين عم الاظهار اظهروا جل
الاحكام وانتشرت الاخبار ثم تقاصر الامر عنه   وقد قلت وفي مثل هذا جاء ما جاء في نفي بعض
امر الاحكام والتمثل في ذلك في غير واحد من الاخبار بقوله تعالى هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب
اذا عرفت هذا بان ان الامر في الجمع بالتخصيص والتقييد بعد الظفر بالمخصص والمقيد وان لم يرد
البيان الا بعد حين حتى تكلف ناس بظاهر العموم والاطلاق وذلك لانه لعله او رد لم يرد به العموم
والاطلاق بل الخاص والمقيد اقتضى ما ان البيان ثوله المصلحة فكان التكليف بحسبه فلما ارتفع
المانع وظهر البيان صار التكليف بالمبين لما عرفت من ان لكل تكليف والحق ان البيان في الغالب
كان مقرونا الى العموم والاطلاق حسبما تقتضيه الحكمة اما بقرينة حال او مقال فان خفي وما يتراءى من
تاخير البيان بما يتجاوز عن وقت الحاجة فليس ذلك من البيان ليلزم التاخير بل البيان جاء قبل وقت
الحاجة وهنا للتاخر كاشف عنه والا فهذه عمومات الكتاب برمتها وعمومات السنة كلها واطلاقاتها
ما كان منها مخصصا او مقيدا فلا ريب ان كان مقرونا اليها انما مجال النسخ للتقييد وما يعد من الاخبار
مبينا لها فهو كاشف قطعا نعم ان وقع ذلك وقع في اخبار اهل البيت عم على قلة وكان التكليف
بالعموم والاطلاق ولا تاخير للبيان لما عرفت فان التاخير انما يتحقق لو كان التكليف بالمبين
السابع الجمع بالتخيير وذلك كما جاء فيمن دخل عليه الوقت وهو في السفر فلم يصل حتى قدم الموضع
الذي يتم فيه انه يتم الصلاة وما ايضا انه يقصر فجمع بينهما بجعلهما بمنزلة فردي الواجب التخييري
يؤخذ بهذا تارة وبذلك اخرى حتى كانه قال تم او قصر فان كان هنا امارة تدل على ذلك حتى يغلب
الظن بارادته فلا بعد لا اشكال والا فاقصى ما دلت عليه الاخبار الواردة بالتخيير بين الخبرين ان

يأخذ

يأخذ بايهما شاء وان كان الحكم الواقعي احدهما لكنه خير في العمل بما شاء منهما رفعا للحيرة لا ان الحكم
الواقعي هو التخيير كما في الواجب التخييري على ما هو المدعى في هذا الجمع وان كان الحال في العمل لا يختلف
فتحتمل ورودهما مع امارة على ارادة التخيير فانه من جاز لهما ان يأمر بهذا تارة وبذاك
اخرى وظاهر كلام الاستاد انه ارادها السابع هو الذي دلت عليه الاخبار ومعلوم ان هذا ليس
بجمع لكن كلامه في الغالب لا يعرب عن مراده لسهولة الشارح ما لا يكون له شاهد شرعي وهي قريب
من الخامس فان الماخذ في كل منهما باحد المتعارضين وتاويل الاخر غير ان الاتاويل الاخر
ما يعمل به وههنا لا يأول اليه ويتنزل عليه بل الى ما يلائمه وذلك كما جاء ان القبلة ومس باطن
الفرج لا ينقض الوضوء وجاء ايضا انه ينقض وان من اتفق له ذلك اعاد الوضوء فيجمع بينهما
بتنزيل الاول على ظاهره ويتنزل الثاني على الندب والاشكال في هذا بعد فرض التكافؤ يتعين الاخذ
باحد المتعارضين وتاويل الاخر من غير دليل قلت ان القوم جعلوا امر الاول قرينة على ارادة
الندب من الثاني دون الوجوب خصوصا اذا كان جملة خبرية لا امرا صريحا ولا وجه لجعل خلافه
من باب التاسخ في ادلة السنن كما قد يتخيل فانه اقصى ما في ذلك التسامح في دليله بعد فرض دلالته
عليه مع ان الرجاء فيه من الاخبار لا يدل على دعوى التسامح ايضا كما مر بيانه في باب السنة ثم قال
ويمكن ان يحكم بالاستحباب في جهة الاحتياط الا ان مرتقى هنا لا يتمشى لما جاء في المنع والتحذير
من نقض اليقين بالشك من احداث الوضوء الا بعد تيقن الحدث ثم اجاب بما حاصله ان الممنوع
انما هو الاعراض عن اليقين وابطاله ونقضه بالشك لا العمل بمقتضى الشك على وجه الاستحباب
والحق بالحائط وهو وجه الجمع بين ما دل على المنع من احداث الوضوء الا بعد تيقن الحدث
ما دل على استحباب تجديد الوضوء ان الوضوء بعد الوضوء نور على نور فالممنوع منه هو الوضوء
بزعم بطلان الاول بالشك والمندوب لا على ذلك الوجه ثم قال وبالجملة ضابطة موارد الاستحباب
يحسن فيها الاحتياط من دون تامل التاسع ما يفضي الى الخروج عن ظاهر كلا المتعارضين من غير
شاهد شرعي كما يجتمع الامر والنهي على شيء واحد فيجمع بينهما بتنزيل الامر على الاباحة او الرخصة
والنهي على الكراهة من غير مستند شرعي والاشكالات الثلاثة فيه ظاهرة وقد يدفع الاولان
بان من جمع بذلك يجعل كلا منهما قرينة على التجوز في الاخر بخلاف الثالث فانه التخيير بعد فرض

التكافؤ لا يوجب تعيين الحكم بخلاف الجمع قوله الحادي عشر في الاقسام الاول وبيان اقسام التعارض
التي كان التعارض بين الخبرين فيما عاشر الجامع ثم قطعية الاجماع قد يكون بتواتر النقل كما قد يتفق
واياما كان فقد يكون على شيء بعينه كما هو الغالب وربما كان على قدر مشترك وكلام محتمل
وذلك كما اتفقوا على ان الكر الف ومائتا رطل وان اختلفوا في الرطل هل هو العراقي كما هو المعروف
او المدني كما قال الصدوق ثم الظني وهو المنقول بخبر الواحد وان تعدد وبالجملة ما لم يبلغ
الحد المتواتر يعرض لهذه المرجحات ما لم يعرض لخبر الواحد حتى ان اهل القوم فاذا كان احدهما محفوفا
بالقرائن كموافقة الكتاب او السنة المعلومة او اصل الاباحة او اصل البراءة او ما يدل على تحققه
كان يكون معضودا بما يدل عليه من الاخبار وكان متضحا في الاجماع اقاويل الحكم وقل تحقق خلافا
ظاهرا او نحو ذلك مما يظهر هنالك مرجح فهل الاجماع المنقول في حد ذاته ارجح من خبر الواحد لبعده عن التقية
ام بالعكس لان الخبر اظهر في الصدور عن الشارع او انهما سيان كخبرين منقولين فيجري فيهما وجوه احتمالها
المقام اجمع لكنه احتمل ترجيح الاجماع بكونه كثرت رواته وفيه نظر فان الاجماع المنقول برواية الراوي واحد
ليس كرواية تكثرت رواته بل كرواية رواها راو واحد لان العلماء المجمعين ليسوا بمنزلة الرواة للحكم الذي
اجمعوا عليه انما الراوي للحكم محصل الاجماع منهم كما لا يخفى بل ترجيحه بالبعد عن احتمال التقية لا يخلو من نظر لانهم
ان اريد به علم جريان احتمال التقية فيه لما سيعترف به من جريان احتمال التقية في الاجماع ايضا وان اريد
به ضعف ذلك الاحتمال فيه بخلاف الخبر ثم ولكن يتوجه ان هذا القدر لا يوجب الترجيح نعم قد ترجح رواة
الاجماع لعلو السند اذا كان الناقل هو المحصل كما هو الغالب ولا واسطة الا هو ويعارض هذا بندرة الاطلاع
على اجماع لا يتيسر تحصيله لاكثر الناس سيما في المتاخرين فلا يغلب الظن بتحققه بخلاف رواية
الخبر فانها شريعة لكل وارد وهذا اكبر ما يجري من المتاخرين في تحصيل الاجماع في كلمات اهل الفتاوى وانما هم
ولم يكن الحكم ظاهرا بين الشيعة منصوصا عليه بين الاخبار بحيث لا يمتاز تحصيل الاجماع على من
رام من المجتهدين وليس من هذا الباب ما يحكيه السيد والشيخ واضرابهما من الاجماع وان لم نعرف به قائلا
من العلماء لتحصيل امثالهم للاجماع ليس من كتب اهل الفتاوى الذين تحكى مذاهبهم في كتب الخلاف
كي يقدح في دعوى الاجماع بعدم وجدان القائل او بقلته بل من مذاهب المتقدمين المعاصرين للائمة
الطاهرين ومن قاربهم اولئك قد درست كتبهم وذهبت اصولهم ولم تجر العادة بنقل مذاهبهم وقد

كانت

كانت مذاهبهم في زمن الشيخين والسيد واضرابهم معروفة وكتبهم مشهورة بل كانت مدارستهم فيها
بل الطائفة يومئذ لم تكن كثرتها اليوم فمذهبها معروف لا يكاد يخفى على علمائها فمن ثم كثرت
الاجماع وكيف كان فالوجه عند التجرد عن القرائن ترجيح الخبر الصحيح لما ذكرناه ولما مر من ضعف دليل
حجية الاجماع المنقول قوله الثاني عشر بين الخبر الواحد والاستصحاب الى قوله فحل تامل قد عرفت
ان الاستصحاب من جملة الادلة العقلية التي لا تنقل في الدلالة بل لا بد فيه من دليل سابق يثبت به الحكم الذي
يراد استصحابه وهذا الحكم هو الذي سماه المصنف هنا باصل الاستصحاب واعلم انه ليس ورود الدليل
على الحكم في الاستصحاب حتى يدل على تغيره دليل في ثاني الحال الا كورود على الحكم الثابت باصل
البراءة الا باحتمالهما ليس من التعارض في شيء وكيف لا والمدار في الاستصحاب على الحكم ببقاء ما كان
على ما كان واصالة عدم التغيير فكيف يجوز التعلق باصالة عدم عروض التغيير مع قيام الدليل على
التغيير ام كيف يجعل احدهما معارضا للاخر وبعبارة اخرى الاستصحاب تابع حيث يجوز تغير
الحكم السابق في الحال الثاني ومتى جاء التغيير ورده ما يدل عليه وجب الاخذ به لوجود المقتضي وانتفاء
المانع قوله الثالث عشر بين الاجماعين الى مقتضى جعل الحكم في تعارض الاجماعين المنقولين بجريان
الوجوه العشرة المنصوصة في الترجيح وهو في الخمسة الاول والثامن والتاسع ظاهر وفي السادس
العاشر لا وجه له واما السابع فمحل نظر وفي المطارحة التخيير انما ثبت بالنص في الخبرين فاجراؤه في
الاجماع قياس نعم لو كان ثبوته بطريق العقل لجرى فيهما ايضا ومن ذلك كما يتفق دليلان متعارضان لا يمكن
اهمالهما على التعيين لتناقضهما ولا اعمال احدهما دون الاخر للترجيح بدون مرجح فتعين
الاخذ بهما على التخيير ومن هنا تعرف ما يتجه على قوله في الحادي عشر ويحتمل كونه كتعارض الخبرين
الواحدين في الحكم قوله وتوهم كثير من الاصوليين الى هنا هو الموهن الذي اوجب بين الستنهم وهو
مبني على ان الاجماع عبارة عن اتفاق الكل وهو ما يكشف عما عليه المعصوم في نفس الامر وبالجملة
عن الحكم الواقعي ومعلوم ان الواقع لا يتناقض واما اتفاق البعض فانه وان كشف عن قول المعصوم
المحتمل للواقع وغيره بل ربما كشف عن الحكم الواقعي كاتفاق الخواص والبطانة من جل الاصحاب المعاصرين
فان ما ورد على التقية ان خفي على البعض لم يخف على الاكثرين وخاصة البطانة والخواص الذين
لا يخفى عنهم عم ما يتقى عليه الاصحاب لا يظهرا مرهم لكن ذلك منهم ليس باجماع كما عرفت في باب

الاجماع حيث اخذوا في تعريفه اتفاق العلماء او المجتهدين او نحو ذلك واما ما قد يقع بينهم من التنافي
في دعوى الاجماع فهذا يدعيه على حكم وذاك على نقيضه فقد عرفت الوجه فيه وعرفت ما في التوسل
بذلك الى القدح في الاجماع قوله الرابع عشر الخ الكلام هنا كما مر في الثاني عشر حرفا بحرف قوله الخامس عشر
تعارض الاستصحابين الخ وذلك كما تعارض في مثال واجد الماء في الاثناء واستصحاب كون المتيمم بحيث
لو وجد الماء بطل بالنص والاجماع فليكن بعد الدخول كذلك استصحابا وفي الثاني قد كان هذا المصلي
قبل وجدان الماء بحيث يجب عليه المضي في صلوته بل يمتنع عليه ابطال صلوته فليكن بعد الوجدان كذلك
وقد كانت صلوته قبل الوجدان صحيحة فلتكن بعده كذلك وكما يتعارض في الصيد فيوجد ميتا في
ماء قليل فلا يعلم هل قضى بالاصابة فسقط فيه ذكيا فيكون الماء طاهرا ام غرق في الماء فيكونان
نجسين استصحاب طهارة الماء واستصحاب عدم ذكوة الصيد وفي الثوب الرطب يوجد جافا على
نجاسة استصحاب الطهارة واستصحاب الرطوبة الى غير ذلك ومقتضى القواعد اهمالهما كما ذكره المص
الا ان يترجح احدهما بمرجح كما يترجح الاستصحاب الاول في المثالين الاخيرين باصل الطهارة قوله والا
فيعمل بما وافق الاصل الخ وهنا كما يحكم في المثال الاول بعد الغاء الاستصحابين بصحة الصلوة لاصل
البراءة من التكليف بالاعادة فان قلت اشتغال الذمة بالصلوة يقيني فلا بد من البراءة اليقينية
قلت يكفي في البراءة اذن الشارع بهذه الصلوة وحكمه بصحتها
وامره بالمضي فيها بل منعه من قطعها ودعوى ان هذا العارض يبطلها
في حيز المنع والاصل عدمها والشان في اثباتها قوله ولا يريد
بالاصل ما دل على الحكم المستصحب وهو انما يكون في استصحاب الحكم المدلول
عليه بالخطاب ونحوه كالمثال الاول فيرجح ما جاء في اصل
الاستصحاب الثاني اعني ما دل على صحة الصلوة
ووجوب مضيه فيها باصل البراءة وموافقة
الكتاب لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ونحو
ذلك بخلاف الاستصحاب في الموضوع كالمثالين
الاخيرين قوله وعليك الخ قد مر في المرجحات

الاشارة الى ما يرجع الى المنصوص فارجع اليه والى الله المرجع في الامور
كلها وهو حسبنا ونعم الوكيل والحمد لله اولا وآخرا وباطنا وظاهرا وحسن توفيقه
على يد مؤلفه محسن بن الحسن الحسيني في اول رجب الاصم سنة ست وتسعين بعد المائة
والالف حامدا لله ومصليا على نبيه محمد صلى الله عليه وآله
ثم حصل الفراغ من نسخه في اليوم الخامس
والعشرين من شهر ذي الحجة الحرام سنة
الف ومائتين واثنين واربعين
على يد الاقل محمد علي
البختياري
تمت

مجلس شوراى ملى كتابخانه